OS PENSADORES

HISTÓRIA DAS GRANDES IDÉIAS DO MUNDO OCIDENTAL

II

HISTÓRIA DAS GRANDES IDÉIAS DO MUNDO OCIDENTAL

EDITOR: VICTOR CIVITA

© COPYRIGHT MUNDIAL 1972 – ABRIL S.A. CULTURAL E INDUSTRIAL
caixa postal 2372 – SÃO PAULO – BRASIL

Composto e impresso em oficinas próprias da
ABRIL S.A. CULTURAL E INDUSTRIAL
São Paulo – Brasil

Editor: VICTOR CIVITA

Diretor de Publicações: Roberto Civita
Diretor da Divisão Fascículos: Pedro Paulo Poppovic
Diretor Editorial de Fascículos: Ary Coelho

Conselho Editorial:

Diretor de Grupo: José Américo Motta Pessanha
Editor Chefe: Édson Araújo Cabral (livros)
Secretário Editorial: Remberto Francisco Kuhnen (livros)
Ely Mello Soares (fascículos)
Editoria de Texto: Hélio Leite de Barros (fascículos)
Nestor Deola, Arnildo Devegili,
José Benedito de Oliveira Damião (livros)
Pesquisa: Israel Betenas
Arte: Constantino Kouzmin-Korovaeff (livros)
Ricardo Amadeo Junior (fascículos)
Roberto Galvão Paes
Serviços Editoriais Auxiliares: María del Carmen Suarez Otero (livros)
Ida Maria Merighi (fascículos)
Pesquisa Iconográfica:
Kerstin Margaretha Weinschenck

Planejamento da Coleção: Andreas Max Pavel
Consultoria:

Alfredo Bosi	– Vico
Bolívar Lamounier	– Montesquieu
Carlos Estevam Martins	– Locke
Hugh Mattew Lacey	– Newton
João Paulo Monteiro	– Hobbes Locke Berkeley Hume
José Américo Motta Pessanha	– Descartes
Marilena Chauí-Berlinck	– Pascal Espinosa Leibniz Voltaire Diderot Rousseau Kant
Rubens Rodrigues Torres Filho	– Fichte Schelling

Colaboração:

Pesquisa de Paulo Sérgio de Morais Sarmento	– Hobbes

SUMÁRIO

11 – HOBBES 265
12 – DESCARTES 285
13 – PASCAL 305
14 – ESPINOSA 325
15 – LOCKE 345
16 – NEWTON 365
17 – LEIBNIZ 373
18 – VICO 385
19 – MONTESQUIEU 405
20 – BERKELEY 425
21 – HUME 433
22 – VOLTAIRE 445
23 – DIDEROT 455
24 – ROUSSEAU 465
25 – KANT 485
26 – FICHTE 505
27 – SCHELLING 515

CAPÍTULO 21

HOBBES

Thomas Hobbes nasceu na Inglaterra, na aldeia de Westport, adjacente a Malmesbury, no Wiltshire, a 5 de abril de 1588. De família pobre, filho de um clérigo semiletrado, muito cedo deixou de contar com a assistência paterna. Seus estudos passaram a ser custeados por um tio, luveiro relativamente próspero em Malmesbury.

Aos sete anos, Hobbes foi recebido como pupilo por Robert Latimer, preceptor versado na cultura clássica e que lhe proporcionou sólidos conhecimentos de latim e grego. Pode-se dizer que essa formação inicial constitui o fundo sobre o qual se destacariam mais tarde seus pendores literários e sua familiaridade com os clássicos. Em 1603 ingressou no *Magdalen Hall*, em Oxford. Tinha então catorze anos. De um ponto de vista convencional, sua passagem pela universidade não revelou um estudante que pudesse ser considerado dos mais brilhantes. O currículo escolar, marcado pela Escolástica, era estreito e rígido, exercendo pouca atração sobre Hobbes. Sem muito entusiasmo, estudou vagarosamente a Lógica e a Física, chegou a gostar de Astronomia e de Geografia — por "aliviar a imaginação" — e deixou-se impressionar pela Retórica.

Apesar de concluir o bacharelado sem muito brilhantismo, em 1608, Hobbes foi indicado pela direção do seu *college* para preceptor do filho de William Cavendish, que, depois, seria o primeiro Conde de Devonshire. A indicação foi decisiva, marcando o início de uma convivência e amizade, conservada durante toda a vida. Apesar da insegurança financeira da casa dos Cavendish, esse emprego permitiu-lhe poupar-se da humilhante pobreza em que geralmente viviam os preceptores no século XVIII. A permanência de Hobbes na casa dos Cavendish foi extremamente importante para o seu desenvolvimento intelectual. Encontrou tempo e tranqüilidade para dedicar-se à leitura e à reflexão, e uma grande biblioteca permitia-lhe o acesso a centenas de obras literárias, garantindo a continuidade e o aprofundamento do seu contato com os clássicos.

Página anterior: Thomas Hobbes, por M. Wright, Galeria Nacional de Retratos, Londres. (Foto Fabbri.)

Em 1610, Hobbes e seu aluno visitaram a França e a Itália, onde se aplicou ao estudo de idiomas estrangeiros. De volta a Chatsworth, prosseguiu na leitura dos historiadores clássicos, que lhe interessaram, não só pelos aspectos literários como também pelas intuições sobre o homem e a política. Este último aspecto ficaria claramente demonstrado no primeiro trabalho publicado por Hobbes, em 1629. Nesse ano veio a público sua tradução da *Guerra do Peloponeso*, de Tucídides, que, embora de caráter literário, apresentava antecipações do *Leviatã*, sua principal obra. Essas antecipações aparecem tanto nas insinuações que Hobbes faz no prefácio, quanto em vigorosas frases da tradução. Desde essa época já manifestava sua aversão à democracia e por isso recomendava a leitura de Tucídides: "um rei é mais capaz que uma república".

Nessa época, elaborou, em latim, um longo poema descritivo (publicado apenas em 1636), no qual se encontra a narração de uma viagem que fizera à região montanhosa próxima de Chatsworth. Além desse poema, literariamente pouco significativo, a ligação de Hobbes com a literatura se manifestará até o fim da vida. Exemplo nesse sentido é o ensaio de crítica literária no prefácio ao poema épico *Gondibert* de Sir William Davenant (1606-1668), bem como as traduções da *Ilíada* e da *Odisséia*, feitas nos seus últimos anos.

A experiência literária de Hobbes, todavia, não o afastou de um certo preconceito doutrinário. Acreditava no propósito didático do poema heróico e concebia a literatura como algo ornamental e secundário em relação a um tipo de discurso mais verdadeiro. Este seria a filosofia.

Da literatura à filosofia

A problemática filosófica de Hobbes, embora já anunciada em suas incursões pela literatura, somente começou a estruturar-se a partir do contato com Francis Bacon (1561-1626), do qual foi secretário entre 1621 e 1626. Bacon tinha Hobbes em alta conta, julgando-o

Robert Dudley, Conde de Leicester (Gal. Nacional de Retratos, Londres), foi um dos principais instrumentos da política absolutista de Elizabeth I, sob cujo reinado Hobbes nasceu.

capaz de compreender seu pensamento e chegando mesmo a autorizar que traduzisse algumas de suas obras para o latim.

Contudo, sua formação filosófica não se limitou ao empirismo baconiano. Em sua segunda viagem ao continente, em 1629, teve a oportunidade de ler, em Genebra, na Suíça, os *Elementos de Geometria*, de Euclides (século III a.C.), obra fundamental para a formulação do método proposto pelos grandes racionalistas do século XVII. Em nova viagem ao continente (1634/37), Hobbes entrou em contato com o Padre Mersenne, amigo e correspondente de Descartes (1596-1650). Em torno de Mersenne, em Paris, reunia-se uma plêiade de pensadores e homens de ciência e foi através dele que Hobbes entrou em polêmica com Descartes. Igualmente importante para Hobbes foi seu encontro com Galileu (1564-1642), na Itália.

Os novos horizontes intelectuais abertos por esses contatos, entretanto, não o desviaram da situação concreta em que se encontrava a Inglaterra. Era profundo o seu interesse pelos problemas sociais. De volta à Inglaterra, em 1640, colocou-se como defensor do rei, Carlos I (1600-1649), então ameaçado por uma revolução liberal. Em apoio ao soberano, compôs seu primeiro tratado, *Elementos de Lei Natural e Política*, obra destinada a fundamentar a ciência da política e da justiça. O trabalho circulou em cópias manuscritas, vindo a ser publicado apenas em 1650 na forma de dois tratados separados: *Natureza Humana* e *Sobre o Corpo Político*. Hobbes colocava-se visivelmente ao lado do rei e, como a força do parlamento era crescente, foi obrigado a refugiar-se em Paris, temendo a ameaça dos anti-realistas.

Em Paris, ainda em defesa do poder real, publicou *Sobre o Cidadão*, em 1642, ano em que se desencadeou a Guerra Civil na Inglaterra. Mesmo exilado, Hobbes não deixou de participar das controvérsias políticas e religiosas com homens da corte inglesa refugiados na França. A mais destacada dessas polêmicas foi a que manteve com John Bramhall, bispo de Derry, a *propósito* da questão do livre arbítrio. Nessa oca-

são, o bispo acusou-o de impiedade e, posteriormente, condenaria também o livre pensamento veiculado pelo *Leviatã*, publicado, em Londres, em 1651. O livro *Sobre o Cidadão* já exibia o que os adversários consideravam sentimentos ateístas, o que dificultou a aceitação de Hobbes como preceptor do Príncipe de Gales, futuro Carlos II (1630-1685) da Inglaterra, então no exílio. Frente à oposição que se criara em torno da sua indicação, Hobbes viu-se obrigado a prometer que se limitaria estritamente ao ensino da Matemática, em suas funções de preceptor. A publicação do *Leviatã* precipitou as controvérsias a respeito de suas opiniões religiosas e políticas, e a situação chegou a um ponto tal que Hobbes foi banido da corte inglesa exilada em Paris.

Em 1652, Hobbes retornou definitivamente à Inglaterra, encontrando-a dominada pela atuação de Cromwell (1599-1658), o *Lord Protector* que comandara a revolução liberal de 1642 e que, com mãos fortes, garantia o sentido econômico-burguês dessa revolução. Nessa atmosfera, Hobbes retomou o trabalho, publicando a seguir *Sobre o Corpo* (1654) e *Sobre o Homem* (1658).

A Restauração dos Stuart, em 1660, ocorreu quando Hobbes já contava 72 anos e se sentia distante dos problemas políticos imediatos. Seu encontro com o novo rei (e antigo pupilo) marcou a reconciliação entre ambos, mas Hobbes, nessa altura, já tinha retornado ao convívio dos Cavendish e retomado o estudo dos clássicos, fazendo traduções de partes da *Ilíada* e da *Odisséia*. Depois de uma velhice tranqüila, durante a qual escreveu uma autobiografia em versos latinos, Hobbes faleceu em Hardwick, em 1679, dez anos antes do triunfo das idéias liberais das quais fora ferrenho adversário.

Entre a razão e a experiência

Todo historiador da filosofia sente-se obrigado a reconhecer, nos capítulos de abertura da Época Moderna do pensamento ocidental, a presença decisiva da orientação baconiana e do caminho cartesiano. Tanto a filosofia experimental de Francis Bacon quanto o racionalismo do francês René Descartes (1596-1650), apesar do antagonismo que os separava, foram momentos básicos na superação da escolástica medieval e constituíram, ao mesmo tempo, expressões fundamentais de uma nova atitude do homem em face da natureza e do próprio homem.

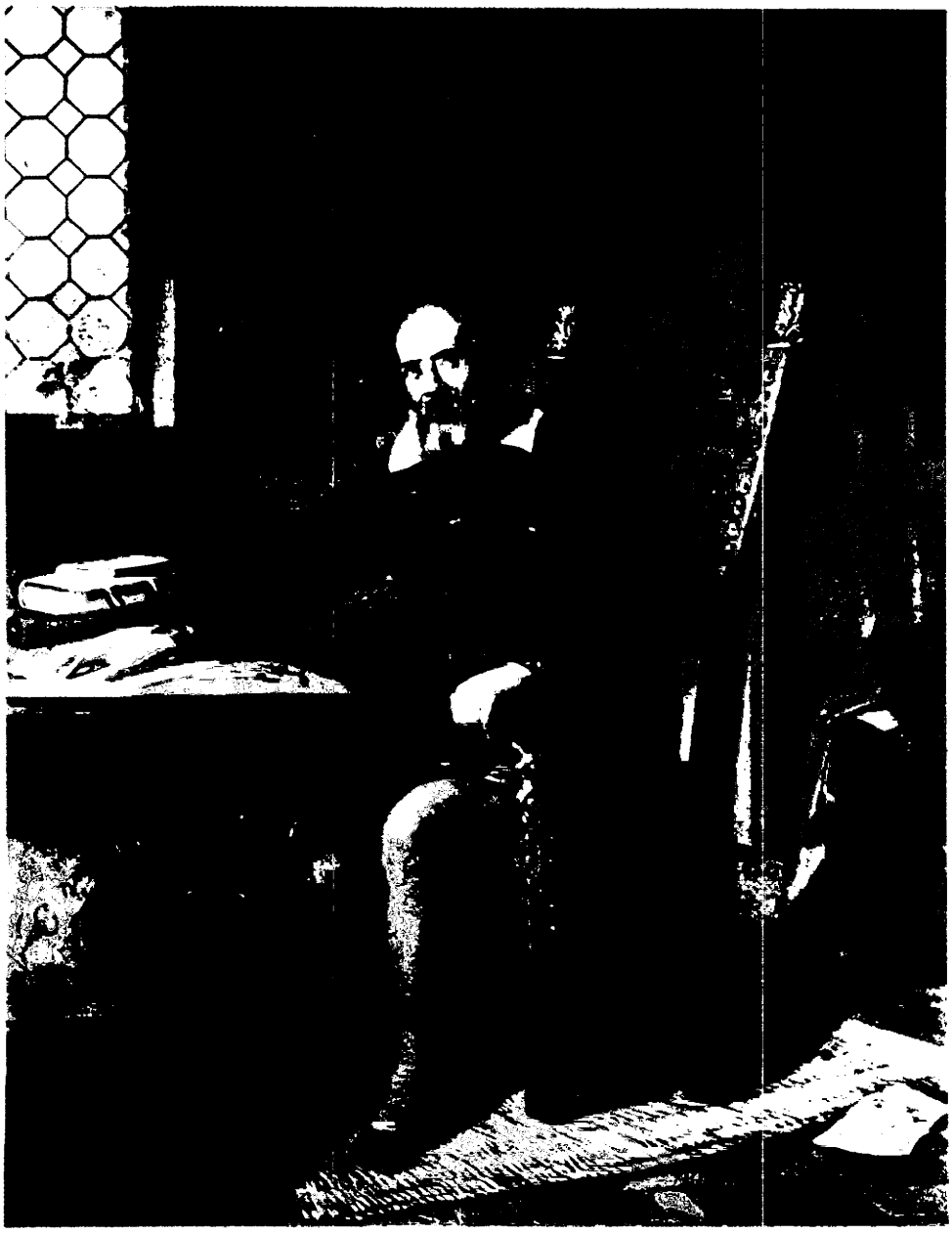
Essas duas posições apresentavam-se como opostas e conflitantes. Cada qual, reiterando seu próprio extremismo, justificava a reiteração do extremismo da outra, como se a razão só existisse na transparência de sua auto-afirmação racionalista e como se a experiência só existisse na sua diluição empírica.

Mas quando se estuda a filosofia de Hobbes o problema da dominância do racionalismo ou do empirismo pode ser colocado em outros termos. É possível perguntar, por exemplo, se não havia um secreto intercâmbio entre ambos, apesar das diferenças; se não estavam constantemente voltados um para o outro, à espera de um terreno comum em que pudessem exercer ação conjunta.

A obra de Hobbes abriu justamente um espaço de convivência entre esses extremos, manifestando, assim, um campo de conciliação entre eles. É preciso, contudo, evitar que essa visão geral do lugar teórico da obra de Hobbes derive para uma caracterização ingênua de seu pensamento. Hobbes não foi o resultado mecânico do convívio com Bacon, do encontro com Galileu ou do contato com o Padre Mersenne. Sua obra não constituiu uma simples justaposição de variantes empiristas e racionalistas do século XVII; ele não somou as palavras de Bacon e as de Descartes. Hobbes impôs à razão e à experiência um modo particular de vida comum.

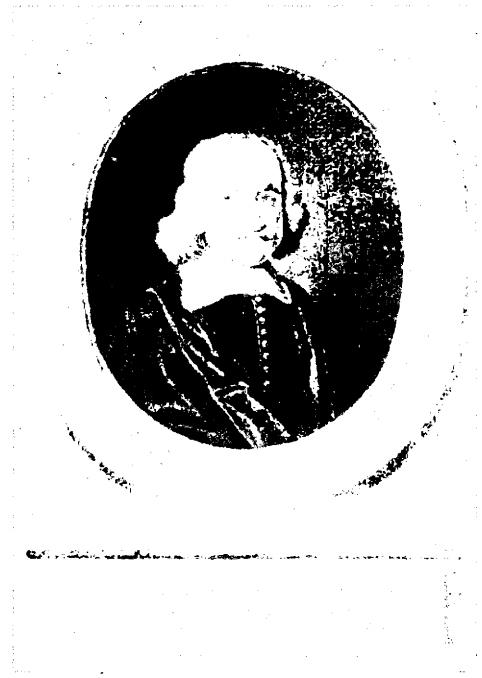
Desvendar essa particularidade é uma forma de revelar a originalidade de sua filosofia. Não se pode dizer apenas que seu "grande mérito" esteja — como afirma Bertrand Russell — no fato de ter sido empirista e de ter "concedido, não obstante isso, a devida atenção à matemática". É preciso ir aos detalhes que salientam a fisionomia do filósofo.

Do ponto de vista estritamente baconiano, a obra de Hobbes poderia ser julgada como demasiado carente de recurso aos fatos e metodologicamente pobre



"Quando alguém raciocina, nada mais faz do que conceber uma soma total, a partir da adição de parcelas, ou conceber um resto, a partir da subtração de uma soma por outra . . ." O racionalismo matemático expresso nesse texto de Hobbes, tem, entre outras fontes, o contato que o filósofo manteve com Galileu. (Anônimo: retrato de Galileu; Vila Le Selve, Lastra a Signa.)

FABBRI



THE MANSELL COLLECTION

A filosofia de Thomas Hobbes pode ser interpretada como uma espécie de síntese entre o racionalismo e o empirismo. O primeiro foi formulado por Descartes, com quem Hobbes polemizou; o segundo constitui a contribuição inovadora de Francis Bacon, do qual foi secretário. (Retrato de Bacon pertencente à Civica Raccolta Stampe Bertarelli, Milão, e retrato de Hobbes.)

em induções. Essa interpretação, contudo, não é inteiramente verdadeira. Apesar de deduzir sua ciência política de conceitos e definições, esses conceitos correspondem para ele aos fatos da natureza humana; os capítulos I a XI do *Leviatã* encerram considerável número de fatos da experiência. Além disso, se Hobbes estrutura a teoria política como um geômetra, sua doutrina do homem (fundamento da política) admite apenas uma espécie de demonstração e mesmo essa não é dedutiva, não se tratando, portanto, de demonstração no sentido rigoroso da palavra. A única espécie de demonstração admitida por Hobbes, no caso, consiste em cada um encontrar em si mesmo a "humanidade" (a natureza do homem), que o próprio autor encontrou "lendo-se a si mesmo".

Dando continuidade ao pensamento de Bacon, Hobbes realizou seu próprio projeto filosófico em obras que manifestam um encadeamento lógico-dedutivo, definindo previamente os termos dos quais se serviu.

Esse procedimento reitera-se tanto nos escritos sobre aquilo que ele entendia por física, quanto nas obras políticas. Suas teses estão escalonadas, sucedendo-se umas às outras em rigorosa construção lógica; no livro *Sobre o Corpo* encontra-se a declaração expressa segundo a qual concluir é adicionar e subtrair. A filosofia seria, assim, "conhecimento adquirido por *um raciocínio* correto, dos efeitos ou fenômenos conforme as causas ou gerações concebidas e, inversamente, das gerações possíveis conforme os efeitos conhecidos".

O racionalismo empirista (ou empirismo racionalista), formulado por Hobbes no texto acima, consiste em partir da natureza e voltar a ela, percorrendo um

trajeto em que o real é reduzido a elementos simples, a fim de que se possa utilizá-los numa dedução capaz de recompor as realidades concretas. Inicialmente atomizado, o real é idealmente encontrado, visando-se ou não à sua útil transformação.

Em resumo, a originalidade de Hobbes no campo do empirismo encontra-se no racionalismo metodológico e nominal que arma e encadeia suas teses.

Corpo e alma

Um tal racionalismo, enquanto matematicismo, isto é, redução das operações lógicas às operações matemáticas de adição e subtração, não basta para incluir Hobbes entre os seguidores de Descartes. Pelo contrário, sua posição em relação a Descartes era visivelmente polêmica, chegando mesmo até a mais profunda antipatia, como se verifica na correspondência entre os dois. Radicado na Holanda, Descartes recebeu, através do Padre Mersenne, as objeções levantadas por Hobbes contra as suas *Meditações Metafísicas*. A obra foi publicada por Descartes, em 1641, juntamente com as objeções de Hobbes e outros filósofos e as respostas do autor.

A discussão entre os dois filósofos possibilita a caracterização do pensamento de Hobbes. Em certo momento de sua *Segunda Objeção*, Hobbes aceita que o conhecimento da proposição "eu existo" possa depender do conhecimento da proposição "eu penso". Com isso, assimila a célebre frase de Descartes "penso, logo existo", mas, logo em seguida, coloca um problema: de onde viria o conhecimento da proposição "eu penso"? Hobbes adianta sua própria resposta nos seguintes termos: como "não podemos conceber qualquer ato sem seu sujeito, assim também não podemos conceber o pensamento sem uma coisa que pense, a ciência sem uma coisa que saiba e o passeio sem uma coisa que passeie". De onde se segue "que uma coisa que pensa é alguma coisa de corporal".

Essa conseqüência é rejeitada por Descartes, dizendo que Hobbes a acrescenta "sem qualquer razão e contra toda boa Lógica, e mesmo contra o modo

Hobbes serviu ao soberano Carlos I, defendendo seu absolutismo contra os ataques dos parlamentares liberais. (Mystens, o Velho: Carlos I; Galeria Nacional de Retratos, Londres.)

ordinário de falar". Descartes não admite que todas as substâncias sejam corpóreas. Com efeito – diz ele –, "os sujeitos de todos os atos são bem verdadeiramente entendidos como sendo substâncias (ou, se desejais, como matérias, a saber, matérias metafísicas), mas nem por isso como corpos". Mais adiante, Descartes reafirma o seu dualismo, dizendo que há duas substâncias, uma extensa, corpórea, outra espiritual, pensante. A substância extensa é a pressuposta pelos "atos que chamamos corporais, como a grandeza, a figura, o movimento"; esses atos "residem" em corpos. Porém – diz Descartes "há outros atos que chamamos intelectuais", como o "querer, imaginar", etc., atos que dependem do "pensamento ou percepção", da "consciência e conhecimento"; esses atos "residem" em "uma coisa que pensa", tenha ou não esta coisa o nome de espírito, pouco importa, "conquanto não a confundamos com a substância corporal, uma vez que os atos intelectuais não têm qualquer afinidade com os atos corporais". Em suma, "o pensamento . . . difere totalmente da extensão". Hobbes manteve a idéia de que o sujeito do pensamento é corporal e aliou a esse materialismo uma posição empirista. Radicalizando seu materialismo na *Quarta Objeção,* Hobbes pergunta:

"Que diremos agora, se talvez o raciocínio não seja outra coisa senão uma reunião e encadeamento de nomes pela palavra 'é'? De onde se seguirá que, pela razão, nada concluímos no tocante à natureza das coisas, mas só no tocante às suas denominações; isto é, pela razão, vemos simplesmente se reunimos bem ou mal os nomes das coisas, segundo as convenções que, de acordo com nossa fantasia, tenhamos feito no tocante às suas significações". Nesse texto encontra-se o que os historiadores chamam de "nominalismo" de Hobbes, isto é, a redução de conceitos a palavras, de significações ideais a significações convencionais.

Hobbes vai ainda mais longe: "Se isso é assim, como parece ser, o raciocínio dependerá de nomes, os nomes dependerão da imaginação, e a imaginação talvez (e isto segundo o meu sentimento) dependerá do movimento dos órgãos corporais; e assim o espírito não será outra coisa senão um movimento em certas partes do corpo orgânico".

Hobbes cava cada vez mais fundo o abismo que o separa de Descartes. Este rejeita a aproximação entre espírito e movimento e não admite confusão entre a "imaginação" e o "puro conceito de entendimento"; do mesmo modo, não aceita a redução da "idéia" a "imagens de coisas materiais desenhadas na fantasia corporal".

Dessa diferença em relação a Descartes é que se pode destacar o princípio fundamental da filosofia de Hobbes. Para Descartes, as noções de extensão e de movimento bastam para explicar as substâncias, propriedades e transformações do mundo corporal, e essa concepção mecanicista considera o movimento como puro entrechoque de corpos exteriores uns aos outros. Mas, para Descartes, o mecanicismo é explicativo apenas do que diz respeito ao mundo corporal, não sendo válido para explicar o que acontece no mundo intelectual, na ordem psicológica, etc.

Hobbes universaliza o mecanicismo. Para ele, "toda mudança se liga a um movimento de corpos modificados, isto é, de partes do agente e do paciente". O espaço é a primeira das noções fundamentais de sua filosofia. Para ele, espaço "é o fantasma de uma coisa que existe enquanto existe, isto é, enquanto não se considere nela nenhum acidente a não ser aquele de aparecer fora daquele que a imagina". Existir é existir no espaço, é ser corpo em movimento.

As palavras e as coisas

Estabelecidas as noções de corpo e de movimento, Hobbes leva o mecanicismo a invadir os domínios do espírito. É essa a finalidade de sua *física* e o sentido da obra denominada *Sobre o Corpo,* a primeira do seu "plano" filosófico.

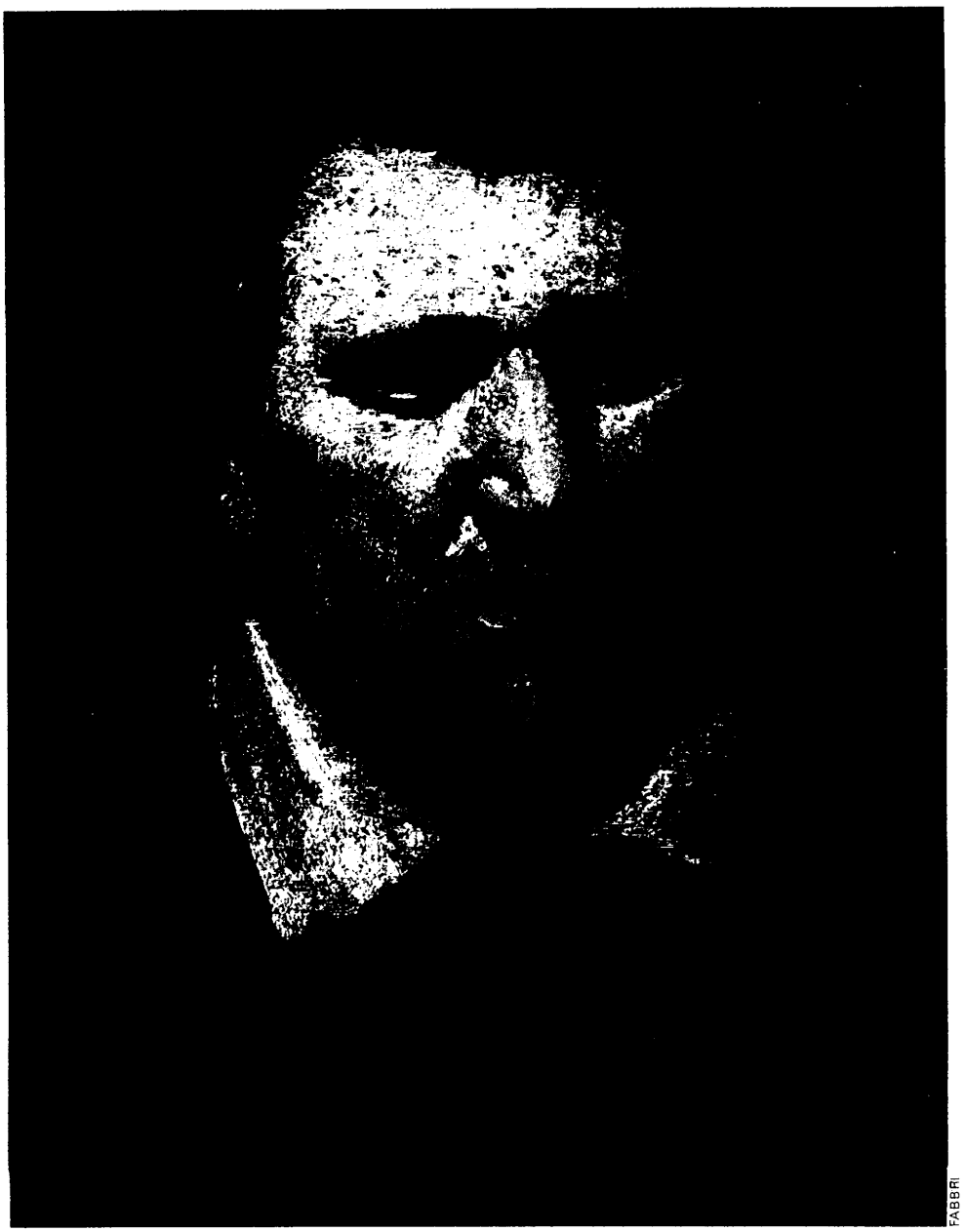
A física de Hobbes procura explicar mecanicamente a maneira pela qual os corpos exteriores afetam o corpo humano e aí produzem as percepções e os fenômenos que delas dependem. Afetados pelos movimentos dos objetos exteriores, os sentidos seriam postos em

FABBRI

A história da Inglaterra no século XVII foi marcada pelos conflitos entre o absolutismo dos reis e as tentativas de tomada do poder pelos representantes da burguesia no Parlamento. Hobbes defendeu o absolutismo em suas obras teóricas e foi preceptor de Carlos II, filho de Carlos I. (Uma tela de Anton van Dyck representa os três filhos do Rei Carlos I; Galeria Sabauda, Turim.)

movimento e este se transmitiria ao cérebro e, daí, ao coração; neste órgão, começaria um movimento de reação em sentido inverso. Para Hobbes, o início desse movimento de reação é precisamente o que constitui a sensação: "a sensação é o princípio do conhecimento dos próprios princípios, e a ciência é inteiramente dela derivada".

Alicerçados nas sensações, os elementos do edifício científico seriam simples *nomes*. "A proposição", diz Hobbes, "é constituída pela adição de dois nomes; o silogismo, pela adição de duas proposições; a demonstração, pela adição de vários silogismos." Uma tal somatória conduziria à ciência, que se define, assim, como "conhecimento das conseqüências de uma palavra a outra". Uma vez bem definidos, os nomes *são conec-*



FABBRI

A vida de Hobbes transcorreu num período muito rico da história britânica, não só do ponto de vista político, como também no que diz respeito à literatura. Entre os escritores dessa época, encontra-se Ben Johnson, cujas obras retratam satírica e realisticamente a sociedade londrina. (Anônimo do séc. XVII: Ben Johnson; Gal. Nacional de Retratos, Londres.)

tados nas proposições e estas são conectadas nos silogismos. A conclusão obtida — completa Hobbes — "é de todas as proposições antecedentes".

Na obra *Sobre o Corpo*, Hobbes explicita essa posição nominalista no referente à célebre questão dos universais: "os conceitos que, no espírito, correspondem aos nomes comuns (que designam coleção de indivíduos) são imagens ou fantasmas de objetos singulares. Desse modo, para se compreender o valor do *universal*, não se tem necessidade de outra faculdade que a imaginativa, faculdade que nos lembra que as palavras desse gênero suscitaram em nosso espírito uma coisa ou outra".

O nominalismo de Hobbes é solidário, portanto, de um associacionismo psicológico que fará sucesso mais tarde. Para ele, as imagens associam-se na consciência, formando um "discurso mental" e uma tal associação é um tanto quanto aventureira quando se está sonhando; porém, uma observação atenta poderia reencontrar o nexo que associa essas imagens aparentemente descoordenadas. A razão não passaria, assim, de um uso aperfeiçoado da imaginação, pela aplicação correta da análise (que descobre noções e definições, partindo da experiência) e da síntese (isto é, deduções que, a partir das primeiras idéias, provam e explicam todas as realidades).

Em suma, o conhecimento humano é explicado por Hobbes a partir do entrechoque de corpos, a partir de movimentos exteriores que, por meio dos sentidos, atingem o espírito (este não passa de um "corpo tênue e sutil"), repercutindo uns nos outros, associando-se e finalmente organizando-se na arquitetônica científica.

A luta pela vida

A teoria nominalista da arquitetônica científica e a teoria materialista da estrutura da realidade, que se articulam como um todo sistemático nas obras de Hobbes, não se esgotam em si mesmas. Pelo contrário, seu materialismo e nominalismo vinculam-se intimamente aos problemas práticos do homem. O mundo vivido por Hobbes era particularmente rico em contradições políticas e religiosas e o filósofo marcou sua presença em inúmeras polêmicas, expondo suas idéias e declarando suas opções. Essas idéias e opções, que se encontram nos seus escritos políticos, somente ganham dimensão filosófica à luz de seu materialismo e nominalismo. Querer isolar esta ou aquela parte de sua obra é uma das possibilidades de leitura, mas não é a melhor maneira de compreender o pensamento do filósofo.

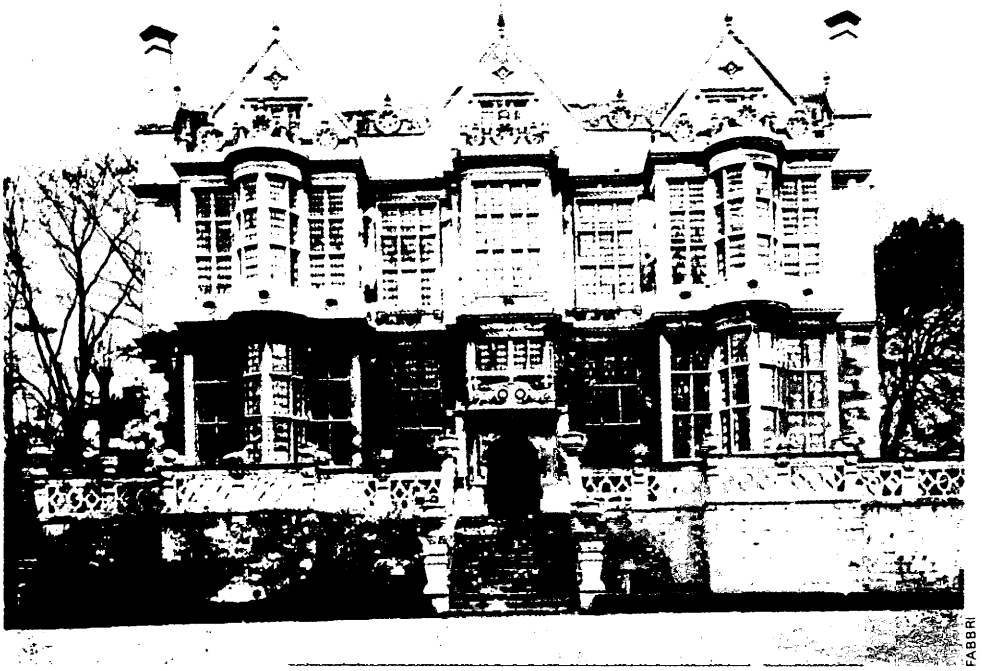
Segundo Hobbes, o ponto de partida da ação humana e, conseqüentemente, da ação moral e política é o conato *(conatus)*, ou seja, o esforço ou empenho. Nos *Elementos de Lei Natural e Política*, Hobbes explicita essa idéia afirmando que o "movimento, que consiste no prazer e no desgosto, é uma solicitação ou provocação para se aproximar do que agrada ou para se retirar do que desagrada; e essa solicitação é o esforço ou começo interno do movimento animal".

Desde esse movimento inicial, toda ação humana é vista pelo autor de forma radicalmente determinista; isso acontece, por exemplo, quando explica a percepção visual: "a visão se faz por ação derivada do objeto; ora, toda ação é um movimento; o movimento é, pois, propagado da luz ao olho". Assim, para Hobbes, não é de se estranhar que a alegria seja causada pela posse de um objeto que favoreça o indivíduo. A tendência no sentido desse objeto chama-se "bem"; o "mal" seria, ao contrario, a aversao ao objeto que causa dor.

Como lembra Bertrand Russell, as definições que Hobbes dá das paixões baseiam-se, em sua maior parte, numa visão competitiva da vida.

A vida seria comparável a uma corrida na qual é preciso vencer sempre. Para Hobbes, ela começa com o esforço inicial chamado "desejo", sendo o "amor" definido como ligação a alguém. "Estar continuamente ultrapassado é *miséria*", diz o autor do *Leviatã*. "Ultrapassar continuamente quem está adiante é *felicidade*. Abandonar a corrida é *morrer*."

No racionalismo clássico, a vontade implica a razão. Em Hobbes, ela se define como "último apetite na deliberação". Liga-se, portanto, ao conjunto das paixões, alternando-se no jogo estabelecido entre tendência e aversão ao objeto.



O estilo renascentista chegou relativamente tarde à Inglaterra; a primeira arte sensível às inovações foi a arquitetura. O progresso econômico ocorrido no séc. XVI levou a nobreza britânica a construir as manor houses, *mansões senhoriais simples e austeras, mas imponentes. Exemplo disso é Kingston House, edificada em 1580, em Bradford-on-Avon, Northamptonshire.*

Em suma, um determinismo mecanicista regeria não só os movimentos do universo como também a atividade psicológica do homem. Nessa mesma ordem de idéias, a liberdade, em Hobbes, reduz-se à "ausência de tudo que impede a ação e que não está contido na natureza e na qualidade intrínseca do agente". O "livre arbítrio" não passaria de ilusão: seria apenas uma expressão destinada a ocultar a ignorância das verdadeiras causas das decisões humanas.

Egoísmo e altruísmo

"O homem é o lobo do homem" é uma das frases mais repetidas por aqueles que se referem a Hobbes. Essa máxima aparece na obra *Sobre o Cidadão,* coroada por uma outra, menos citada, mas igualmente importante: "guerra de todos contra todos". Ambas são fundamentais como síntese do que Hobbes pensa a respeito do *estado natural* em que vivem os homens. O estado de natureza é o modo de ser que caracterizaria o homem antes de seu ingresso no *estado social.* No estado de natureza, "a utilidade é a medida do direito". Isso significa que, levado por suas paixões, o homem precisa conquistar o bem, ou seja, as comodidades da vida, aquilo que resulta em prazer. O altruísmo não seria, portanto, natural. Natural seria o egoísmo, inclinação geral do gênero humano, constituído por "um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder que só termina com a morte". Essa idéia é afirmada por Hobbes em relação a todos os homens. Apesar de defensor do despotismo político e adversário da democracia política, Hobbes afirma que

"todos os homens são naturalmente iguais".

Essa igualdade baseia-se no desejo universal de autopreservação, isto é, da procura do que é necessário e cômodo à vida. Com isso, fica estabelecido um direito fundamental de autoconservação. Como todos os homens seriam dotados de força igual (pois o fisicamente mais fraco pode matar o fisicamente mais forte, lançando mão deste ou daquele recurso), e como as aptidões intelectuais também se igualam, o recurso à violência generaliza-se e complica-se, cada qual elaborando novos meios de destruição do próximo, com o que a vida se torna "solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta", na qual cada um é lobo para o outro, em guerra de todos contra todos. Assim, o estado natural exige uma saída com base no próprio instinto de conservação da vida. Deixado a si, o instinto de conservação é a abertura para a violência que o reitera e, ao mesmo tempo, para a paz tática que prometa conservação. É esse o campo da lei natural.

Natureza e sociedade

A concepção que Hobbes tem do estado de natureza distancia-o da maior parte dos filósofos políticos, que acreditam haver no homem uma disposição natural para viver em sociedade. Na obra *Sobre o Cidadão* Hobbes argumenta contra Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C. para quem o homem é um animal social e já está naturalmente incluído numa ordem ideal. Como o instinto de conservação é básico na filosofia de Hobbes, para ele os indivíduos entram em sociedade só quando a preservação da vida está ameaçada. Os homens não vivem em cooperação natural, como o fazem as abelhas ou as formigas. O acordo entre elas é natural; entre os homens, só pode ser artificial.

Guiado pela razão, o instinto de conservação ensina que – diz Hobbes – "é preciso procurar a paz quando se tem a esperança de obtê-la", pois a vida de cada um estaria sempre ameaçada se cada qual tudo fizesse para exercer seu poder sobre todas as coisas. Não sendo possível a paz, "é preciso procurar em

FABBRI

A partir de 1603, Hobbes estudou no Magdalen College *de Oxford, onde imperava um ensino escolástico, cuja rigidez e estreiteza o desagradaram. (Torre do* Magdalen College, *Oxford.)*

toda parte os recursos para a guerra, sendo lícito empregá-los". De qualquer modo, a paz é a dimensão mais compatível com o instinto de conservação.

Nesse sentido, os homens são levados a estabelecer contratos entre si. O contrato "é uma transferência mútua de direito". O pacto, isto é, a promessa de cumprir o contrato, vale enquanto a conservação da vida não estiver sendo ameaçada. Para que seja durável a paz obtida com o contrato social, "é necessário que a multidão dos associados seja tão grande que os adversários de sua segurança não tenham a esperança de que a adesão de um pequeno número baste para assegurar-lhes a vitória". Para que a vida seja viável, impõe-se, pois, uma sociedade civil. Assim, a paz imprescindível à conservação da vida que a razão solicita cria o pacto social e, através deste, o homem é introduzido em uma ordem moral.

No nível das relações morais, é preciso que cada um — segundo Hobbes — "não faça aos outros o que não gostaria que fizessem a si"; é preciso evitar a ingratidão, os insultos, o orgulho, enfim, tudo o que prejudique a concórdia; que o mal seja vingado sem crueldade, que haja moderação no uso dos bens; que os bens sejam distribuídos eqüitativamente e que haja uso comum daqueles que não possam ser divididos; havendo disputas, que se recorra a um árbitro imparcial e desinteressado. Essas leis não são deduzidas por Hobbes de um instinto natural, nem de um consentimento universal, mas da razão que procura os meios de conservação do homem; elas seriam imutáveis por constituírem conclusões tiradas por raciocínio.

Ditadura ou democracia?

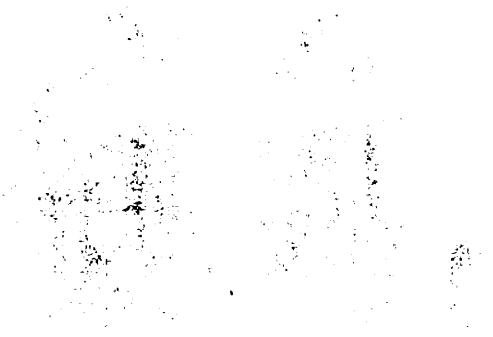
Para Hobbes, o pacto social, sendo artificial e precário, não é suficiente para assegurar a paz, pois sempre existiriam pessoas que, acreditando saber mais do que as outras, poderiam desencadear guerras civis, a fim de conquistar o poder só para elas. Tal conseqüência somente poderia ser evitada se cada homem submetesse sua própria vontade à vontade de um único homem ou a uma assembléia determinada. O escolhido para exercer o poder deveria ser totalmente seguido pelos componentes do corpo social no que se refere aos problemas da paz geral. Um tal poder só seria capaz de corresponder à sua finalidade se exercido despoticamente.

Aí está o que os historiadores chamam de originalidade e novidade do sistema de Hobbes: é partidário do poder absoluto e admite, ao mesmo tempo, o pacto social. Hobbes não estabelece contradição entre o pacto e o absolutismo; quando bem compreendido, o pacto conduziria necessariamente ao absolutismo, segundo o filósofo. Por isso, pode-se dizer que Hobbes é absolutista sem ser teólogo, o que o distingue dos outros absolutistas do século, desde Jaime I até Bossuet; ou seja, Hobbes não deriva o absolutismo de um direito divino, mas do pacto. Além disso, conquanto manifeste sua preferência por um rei absoluto, Hobbes reconhece a legitimidade de outros tipos de governo; o que não admite é que o governo seja misto ou temperado, como a monarquia constitucional. A razão dessa restrição está, para ele, no fato de que competições comprometedoras da paz derivam necessariamente da presença de vários detentores do poder.

Esse equacionamento do problema político deriva do modo como Hobbes encara o pacto social. Para o autor do *Leviatã*, o contrato é estabelecido unicamente entre os membros do grupo que, entre si, concordam em renunciar a seu direito a tudo para entregá-lo a um soberano encarregado de promover a paz. Um tal soberano não precisaria dar satisfações de sua gestão, sendo responsável apenas perante Deus "sob pena de morte eterna". Não submetido a qualquer lei, o soberano absoluto é a própria fonte legisladora. A obediência a ele deve ser total, a não ser que ele se torne impotente para assegurar paz durável e prosperidade. A fim de cumprir sua tarefa, o soberano deve concentrar todos os poderes em suas mãos. "Os pactos sem a espada não passam de palavras." Segurança interna e externa estão em suas mãos, as mesmas que detêm a legislação suprema e o direito de guerra e paz.

Para salientar a concepção social e política de Hobbes, os historiadores cos-

Os reis Stuart foram incapazes de controlar todas as contradições da política inglesa do século XVII. Diante de sua fraqueza, Oliver Cromwell (1599-1658) liderou os puritanos na guerra civil que estourou em 1642 e, posteriormente, enfeixou todos os poderes em suas mãos, governando a Inglaterra como ditador. (Peter van der Faes: retrato de Oliver Cromwell; Galeria Pitti, Florença.)



FABBRI

Depois do desenvolvimento do madrigal na época elizabetana, a música inglesa regrediu a ponto de quase desaparecer, com o triunfo do puritanismo calvinista, nos meados do séc. XVII. Uma nova era de esplendor só viria a ocorrer com as composições de Henry Purcell (1658-1695), o maior músico europeu de seu tempo. (Abram Bosse: Instrumentistas; *Bibl. Nac., Paris.)*

tumam confrontá-la com a idéia de contrato social e de vontade geral em Rousseau (1712-1778), para quem o homem é naturalmente bom, naturalmente livre e naturalmente igual aos outros homens. O contrato social, única forma de associação legítima, em Rousseau, manifesta-se em um pacto estabelecido entre o povo e os governantes. Esse pacto estabelece a submissão dos governantes, assim como de todos os cidadãos, à Vontade Geral. Esta se volta, não para os bens particulares, mas para o *bem comum.* Nas assembléias, a Vontade Geral, segundo Rousseau, seria manifestada pela maioria absoluta, se bem que o número não crie essa Vontade; ele apenas indica onde ela se encontra.

Hobbes pensa diferentemente. O autor do *Leviatã* distingue as assembléias "soberanas" daquelas que ele chama "sistemas sujeitos". Derrubar as assembléias soberanas é ilegítimo, mas os sistemas sujeitos — para ele — são todos suspeitos. Hobbes teme a ignorância de seus membros, tanto no que se refere aos assuntos internos quanto no que diz respeito aos externos; estes devem permanecer secretos. Ele teme igualmente a eloqüência, o que hoje se chamaria de demagogia. "É a loucura do vulgo e a eloqüência que concorrem para a subversão dos Estados", diz Hobbes. Por isso, embora a sua filosofia admita a democracia (no caso das assembléias soberanas), desde que os indivíduos abram mão do seu direito natural (fonte de desavenças), ele prefere um rei, assessorado por um conselho secreto de homens escolhidos.

Ao soberano absoluto deve pertencer também — segundo Hobbes — todo poder

FABBRI

Jaime II (1633-1701) foi o último representante do absolutismo dos Stuart. Seu reinado estendeu-se de 1685 até 1688, culminando na Revolução Gloriosa. Esta significou o triunfo definitivo das forças liberais do Parlamento e a conseqüente derrota dos ideais políticos defendidos por Thomas Hobbes. (J. Riley: Retrato de Jaime II; *Galeria Nacional de Retratos, Londres.)*

de decisão em matéria religiosa, em virtude de a religião implicar a existência de um poder distinto da soberania civil, originando conflitos: "Não há quase nenhum dogma referente ao serviço de Deus ou às ciências humanas de onde não nasçam divergências que se continuam em querelas, ultrajes e, pouco a pouco, não originem guerras; o que não sucede por falsidade dos dogmas, mas porque a natureza dos homens é tal que, vangloriando-se de seu suposto saber, querem que todos os demais julguem o mesmo".

Hobbes não vê solução para esses conflitos a não ser pela entrega de toda autoridade religiosa ao soberano absoluto; caso contrário, a religião ameaçaria a paz civil.

À objeção de que o soberano poderia impor aos súditos suas próprias crenças e sua própria forma de culto, o autor do *Leviatã* responde, afirmando não acreditar que o soberano viesse a permitir o ensino de idéias que poderiam implicar sua condenação eterna. Na verdade, a dificuldade apontada persiste, sobretudo quando se verifica que reis católicos governavam súditos protestantes, na Inglaterra da época. Apesar disso, Hobbes desenvolve sua argumentação, pondo de lado as possíveis opiniões pessoais do soberano e declarando que o Estado deve instituir um culto único e obrigatório: "porque, caso contrário, seriam encontradas em uma mesma cidade as mais absurdas opiniões referentes à natureza divina e as mais impertinentes e ridículas cerimônias jamais vistas". A única restrição que Hobbes faz ao soberano em matéria religiosa é a de que os súditos não deveriam obedecer-lhe se

FABBRI

O Leviatã *de Thomas Hobbes pretende demonstrar rigorosamente que o homem é egoísta por natureza, que cada indivíduo é um verdadeiro lobo para todos os outros, que o mundo vive em permanente luta de todos contra todos e que, por essas razões, o detentor do poder deve governar despoticamente.* (Leviatã, *frontispício da edição de 1651; Fototeca Histórica Nacional, Milão.)*

No séc. XVIII, as idéias de Hobbes sofreram muitas críticas. Entre outros, James Gillaray satirizou o Leviatã, *misturando livremente o conteúdo da obra com os eventos políticos da Revolução Francesa na caricatura* A Nova Moralidade ou A Prometida Investidura do Sumo Sacerdote dos Teofilantropos, com a Homenagem do Leviatã e seu Séquito. *(Museu Britânico, Londres.)*

mandasse ultrajar a Deus e adorar um homem a quem conferisse atributos divinos.

Outra dificuldade poderia ser levantada: não há no decálogo e nos preceitos evangélicos leis obrigatórias, diferentes por sua origem das leis civis? Para responder à objeção, Hobbes afirma que os mandamentos do decálogo são leis civis, pois Moisés possuía soberania temporal sobre o povo judeu. Além do mais, um mandamento como "não roubarás" não tem sentido se antes não se definisse a natureza da propriedade; o mesmo ocorreria com todos os restantes mandamentos. O pecado, o justo, o injusto, só têm sentido na medida em que recebem sua existência das leis civis. Por outro lado, os preceitos dos evangelhos — segundo Hobbes — não são leis, mas chamados à fé; nos evangelhos não haveria regra alguma que permitisse distinguir entre "o teu e o meu", como também eles não estabelecem quaisquer regras de intercâmbio comercial ou outras análogas. Em suma, só ao soberano caberia distinguir entre o justo e o injusto, entre o certo e o errado.

Por conseguinte, o fundamento da paz religiosa, condição da paz social, é o conformismo e não a tolerância, como muitos contemporâneos de Hobbes julgavam. O *Leviatã* expressa nitidamente a atitude crítica do autor diante do papel da Igreja.

O veredicto da história

As idéias de Hobbes sobre a religião, assim como toda sua teoria da natureza humana e da organização política, não podem ser compreendidas sem se levar em conta duas ordens de fatores. Por um lado suas idéias constituem elementos que se vinculam a uma metafísica materialista e à sua teoria nominalista da natureza do conhecimento, compondo um sistema filosófico rígido. Por outro lado, as teorias do homem e do Estado, formuladas no *Leviatã* e em *Sobre o Cidadão,* inserem-se dentro de um processo histórico de lutas sociais e econômicas bem definido: os conflitos entre o poder real e o poder do Parlamento, na Inglaterra do século XVII.

Apesar da rigorosa ordem de razões lógicas que concatenam as idéias do autor, elas constituem menos um conjunto de verdades intemporais do que as opções concretas do homem Thomas Hobbes. Na realidade política em que vivia, optou pelo fortalecimento extremado da autoridade, pelo militarismo do executivo, pelo controle severo de todas as formas de criação intelectual.

A história não lhe deu razão, *prefe-*

rindo a solução liberal de seu conterrâneo John Locke. Em 1689, as forças liberais que predominavam no Parlamento inglês derrotaram definitivamente o absolutismo real, instituindo a separação e a autonomia dos poderes, fazendo prevalecer a mentalidade civil, admitindo a pluralidade de confissões religiosas e proporcionando a liberdade de pensamento e de expressão.

CRONOLOGIA

1588 — *A 5 de abril, nasce Thomas Hobbes, na aldeia de Westport, Malmesbury, Inglaterra.*
1603 — Morre Elizabeth I, a última dos Tudor. Sucede-a seu primo Jaime I, que inicia a dinastia dos Stuart. *Hobbes ingressa no Magdalen Hall, Oxford.*
1608 — *Termina seu bacharelado em Oxford e é indicado para preceptor do filho de Lorde Cavendish.*
1610 — *Faz sua primeira viagem ao continente.*
1625 — Morre Jaime I, sucedendo-o no trono seu filho Carlos I.
1629 — *Hobbes publica uma tradução da* Guerra do Peloponeso, *de Tucídides.*
1640 — *Produz seu primeiro tratado,* Elementos de Lei Natural e Política. *Em face dos acontecimentos políticos ingleses, retira-se para a França, onde permanece onze anos.*
1642 — *Publica* Sobre o Cidadão. Inicia-se na Inglaterra a Guerra Civil, quando Carlos I é decapitado, e inicia-se o período da *Commonwealth,* sob a liderança de Cromwell.
1645 — *Hobbes é nomeado preceptor do príncipe de Gales, que virá a ser o Rei Carlos II da Inglaterra.*
1651 — *Publica, na Inglaterra, o* Leviatã *ou* A Matéria, a Forma e o Poder de uma Comunidade Eclesiástica e Civil.
1652 — *É banido da corte inglesa no exílio e volta definitivamente à Inglaterra.*
1654 — *Publica* Sobre o Corpo.
1658 — *Publica* Sobre o Homem. Morte de Cromwell.
1660 — Restauração dos Stuart com Carlos II.
1668 — *Hobbes traduz, em versos ingleses, partes da* Ilíada *e da* Odisséia.
1679 — *Morte de Hobbes, em Hardwick.*

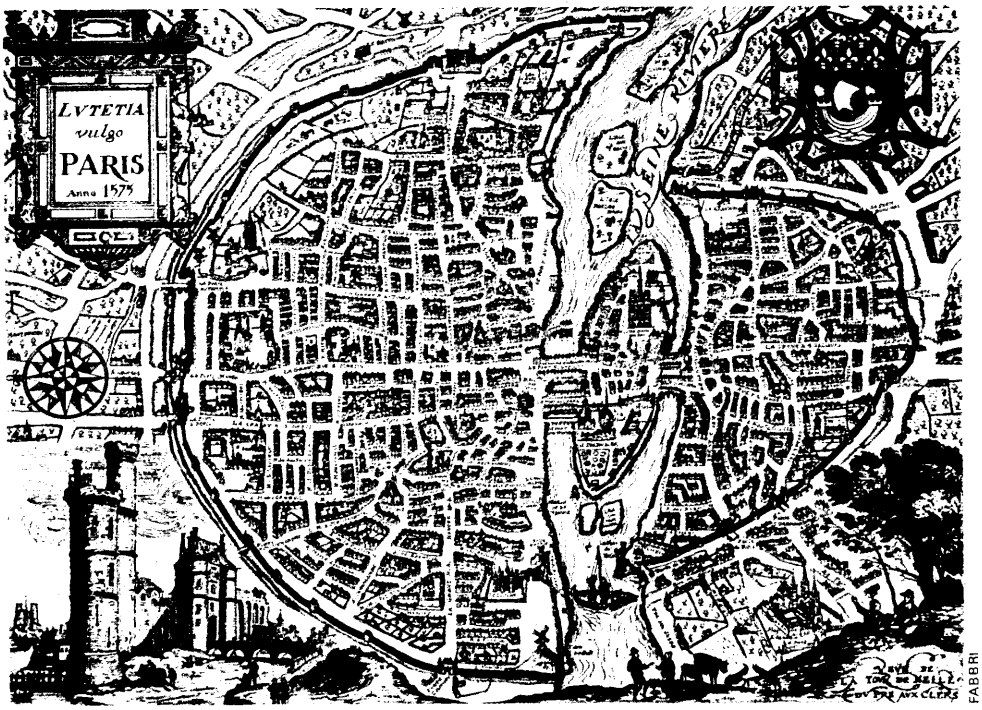
BIBLIOGRAFIA

GOLDSMITH, M. M.: *Hobbes'Science of Politics,* Columbia University Press, Nova York e Londres, 1966.
ROBERTSON, G. C.: *Hobbes.* Londres, 1886.
TAYLOR, A. E.: *Thomas Hobbes,* Londres, 1908.
BRANDT, F.: *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature,* Copenhague e Londres, 1928.
WARRENDER, H.: *The Political Philosophy of Hobbes, his Theory of Obligation,* Oxford, 1957.
LYON, G.: *La Philosophie de Hobbes,* Paris, 1893.
SORTAIS, G.: *La Philosophie Moderne jusqu'à Leibniz,* Paris, 1922.
LANDRY, B.: *Hobbes,* Paris, 1930.
PETERS, R.: *Hobbes,* Penguin Books, Harmondsworth, 1956.
MAC PHERSON, C. B.: *The Political Theory of Possessive Individualism, Hobbes to Locke,* Clarendon Press, Oxford, 1962.
MINTZ, S. I.: *The Hunting of Leviathan,* Cambridge University Press, 1962.
BROWN, K. C.: *Hobbes Studies,* Blackwell, Oxford, 1965.

© COPYRIGHT MUNDIAL, 1973 — ABRIL S.A. CULTURAL E INDUSTRIAL — SÃO PAULO — BRASIL.

CAPÍTULO 22

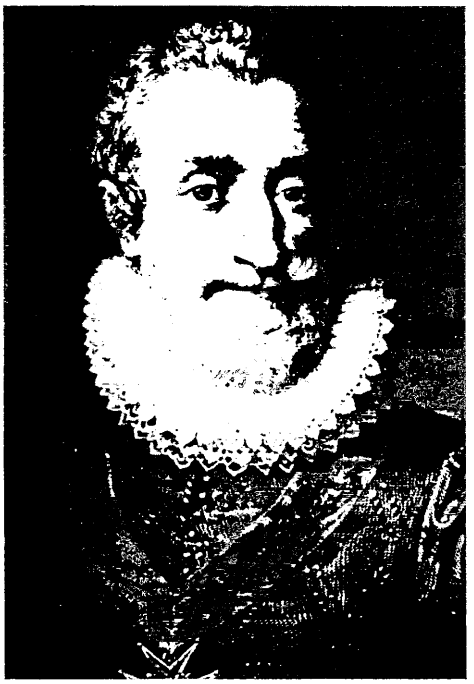
DESCARTES



Inaugurando o racionalismo moderno, a influência de Descartes atravessou os séculos e as fronteiras da França. Como procura de clareza, apoiada nas exigências do rigor matemático, o cartesianismo tem sido visto como a expressão mais plena do espírito filosófico francês. (Planta de Paris, 1575.) Na página anterior: Descartes, *de Franz Hals, Louvre, Paris. (Foto A. Mella.)*

Um lugarejo nas cercanias de Ulm, Alemanha, .1619. De 10 para 11 de novembro, René Descartes, jovem francês engajado nas tropas do Duque Maximiliano da Baviera, vive uma noite extraordinária. Depois de um período de febril atividade intelectual, o dia transcorrera em meio a grande exaltação e entusiasmo: afinal, parecia ter descoberto os fundamentos de uma "ciência admirável". O arrebatamento prossegue durante o sono, atravessado por três sonhos sucessivos cujas imagens o próprio Descartes interpretará como símbolos da iluminação que recebera e, ao mesmo tempo, como indicação da missão a que deveria consagrar a vida. Essa missão era a de unificar todos os conhecimentos humanos a partir de bases seguras, construindo um edifício científico plenamente iluminado pela verdade e, por isso mesmo, todo feito de certezas racionais.

Já havia algum tempo Descartes vinha meditando sobre este tema: a superioridade das obras — seja um edifício, uma cidade, uma legislação — que resultam da atividade de um único homem. Na Alemanha, depois de assistir, em Frankfurt, de julho a setembro daquele ano, às cerimônias e às festividades da coroação do Imperador Ferdinando, Descartes entregara-se a longo período de recolhimento. Havia chegado o inverno e cessaram as manobras militares. Nada perturbava o jovem soldado, que podia então ocupar-se de suas próprias idéias. Ele mesmo descreverá, mais tarde, essa fase tranqüila, mas decisiva para seu destino intelectual: "...Não encontrando nenhuma conversação que me divertisse e não tendo,



Durante o reinado de Henrique IV foi fundado o Colégio de La Flèche, onde Descartes estudou. Para a capela do colégio foi trasladado, em 1610, o coração do grande soberano.

além disso, por felicidade, preocupações ou paixões que me perturbassem, ficava todo o dia fechado sozinho num cômodo aquecido por uma estufa, onde dispunha de todo o tempo para me entreter com meus pensamentos" *(Discurso do Método).* Um desses pensamentos era justamente o de como "as construções começadas e concluídas por um único arquiteto são geralmente mais belas e mais bem ordenadas que aquelas que vários esforçaram-se por reformar, servindo-se de velhas muralhas que haviam sido construídas para outros fins". Do mesmo modo, as cidades novas, fruto do traçado ditado pela fantasia de um engenheiro, ofereceriam à razão satisfações que ela não encontra nas ruas tortuosas e desiguais" das velhas cidades, resultantes da expansão desordenada de antigos burgos.

A ciência seria também uma arquitetura que, embora destinada a abrigar o assentimento de todos os espíritos através de sua dimensão universal, poderia e deveria ser alicerçada pelo trabalho de uma inteligência isolada. Um único espírito, atento exclusivamente às exigências da razão, seria capaz de conceber o plano urbanístico do conhecimento, a "cidade nova" onde todos poderiam habitar em ruas claras, de traçado perfeito porque integrado numa concepção unitária. Essa a conclusão a que chega Descartes. E o entusiasmo do dia 10 de novembro e os sonhos que povoaram a noite provinham não somente da descoberta do instrumental que permitiria a construção da "ciência admirável": resultavam, mais ainda, da convicção de que era ele, Descartes, o arquiteto destinado a traçar o plano e lançar as bases daquela cidade onde não haveria as "ruas tortuosas e desiguais" das múltiplas opiniões acumuladas pelo tempo e ensombradas pela dúvida. A ele cabia a tarefa de inaugurar, desde os fundamentos, o luminoso reino da certeza.

Tempo de inovações e incertezas

O século XVI foi uma época de profundas transformações na visão de mundo do homem ocidental, época marcada por verdadeira paixão pelas descobertas. No tempo e no espaço abrem-se novos horizontes: eruditos redescobrem antigas doutrinas filosóficas e científicas, forjadas pelos gregos, e em nome das quais torna-se possível constituir uma sabedoria nova, oposta às concepções que prevaleceram na Idade Média; simultaneamente, viajantes e aventureiros rasgam continentes e mares, descobrindo terras e povos. A antiguidade greco-romana renasce através de seus pensadores e artistas, enquanto se constitui uma nova imagem geográfica do mundo. Essa efervescência, que caracteriza a atmosfera intelectual do Renascimento, traz consigo, inevitavelmente, a rejeição das idéias até então vigentes e que estiveram garantidas sobretudo pelo peso de autoridades agora contestadas. Tudo é sacudido ou destruído: a unidade política,

Descartes foi criado num meio familiar e social marcado pela mentalidade conservadora. A origem divina do poder real permanecia incontestada na França, e nem a dúvida metódica preconizada pelo cartesianismo será aplicada às instituições políticas. (Detalhe de quadro do século XVIII, autor desconhecido, mostrando as festas do casamento de Luís XIII, Museu Carnavalet, Paris.)

religiosa e espiritual da Europa; as afirmações da ciência e da filosofia medievais, calcadas principalmente em Aristóteles; a autoridade da Bíblia, posta em confronto com os dados das novas descobertas científicas; e o prestígio da Igreja e do Estado, abalado pelo movimento da Reforma e pelas guerras motivadas por dissidências políticas ou religiosas. Além disso, se o homem europeu descobre que há idéias bem diversas das que vinham docilmente aceitando como únicas verdadeiras, e se passa a saber que há outros povos vivendo segundo padrões bem diferentes daqueles que lhe pareciam os únicos legítimos, é natural que se espraie uma vaga de descrença e de dúvida.

Principalmente três pensadores expressarão o clima de ceticismo propiciado pelas conquistas da Renascença e pela falência das concepções e dos valores da Idade Média: o alemão Agripa de Nettesheim (1487-1535), que proclama a incerteza das ciências; o médico português Francisco Sanchez (1552-1632), que lecionou na França, em Montpellier e Toulouse, revelando-se adversário das doutrinas aristotélicas e adotando a dúvida como recurso metodológico; e o francês Michel de Montaigne (1533-1592), que modernizou e enriqueceu a argumentação do ceticismo e ressaltou a influência que os fatores pessoais, sociais e culturais exercem sobre as idéias. Através de agudas análises, servidas por fina ironia, Montaigne procurou demolir as superstições, os erros e o fanatismo das opiniões que pretendem impor-se a qualquer preço, mascaradas de verdade, embora carentes de sustentação racional. Depois de olhar em torno e de examinar comportamentos, costumes e idéias, conclui que só há opiniões neste mundo incerto. Voltando-se para dentro de si mesmo, aí julga encontrar apenas finitude e mortalidade. Sanchez havia concluído que o homem não pode conhecer nada com segurança, nem o mundo, nem a si mesmo. Montaigne vai adiante e proclama que o homem nada sabe porque o homem não é nada. Que outra sábia solução lhe resta — e que propõe aos outros homens — senão a do ceticismo: a renúncia à certeza aparentemente inatingível?

No final do século XVI manifesta-se um movimento de reação ao ceticismo

que Montaigne soubera justificar e exprimir com tanta acuidade. No campo religioso, ali na própria França, Pierre Charron (1541-1603) extrai do ceticismo uma indireta defesa da fé. Segundo ele, a crítica cética destrói-se a si mesma: as provas a favor de alguma coisa de nada valeriam, mas também as provas contra seriam sem valor. Assim, perante as incertezas da razão natural, Charron exalta a certeza sobrenatural da crença religiosa. Mas, na verdade, o fideísmo de Charron não teve mais ampla repercussão, nem conseguiu reter a expansão do ceticismo. Este se alimentava de fortes argumentos colhidos na derrocada de toda uma visão de mundo e de toda uma concepção de ciência e de filosofia.

No campo filosófico e científico, a superação das incertezas não poderia resultar de correções parciais que tentassem aproveitar as ruínas da visão de mundo medieval. Não era possível utilizar as "velhas muralhas que haviam sido construídas para outros fins". Ao contrário, era preciso começar tudo de novo, encontrar novo ponto de partida e demarcar novo itinerário que conduzisse, com segurança, a certezas científicas universais. As múltiplas opiniões eram caminhos vários e inseguros que não levavam a nenhuma meta definitiva e estável. Era necessário, portanto, que se encontrasse não *um caminho* — mais um ao lado de tantos outros —, porém *o caminho* certo, aquele que se impusesse a todos os demais como o único legítimo porque o único capaz de escapar ao labirinto das incertezas e das estéreis construções meramente verbais, para conduzir à descoberta de verdades permanentes, irretorquíveis, fecundas. Era preciso achar a via — o *ódos* dos gregos — que levasse à meta ambicionada: precisava-se achar *o método* para a ciência.

Essa é uma preocupação que se generaliza a partir do final do século XVI e vai caracterizar a investigação filosófica do século XVII. Duas grandes orientações metodológicas surgem então, abrindo as principais vertentes do pensamento moderno: de um lado a perspectiva empirista proposta por Francis Bacon (1561-1626), a preconi-

O Cardeal Richelieu foi a figura mais importante do cenário político da França na época de Descartes. Apoiou a ascensão da burguesia. (Tela de F. Champaigne, M. do Louvre, Paris.)

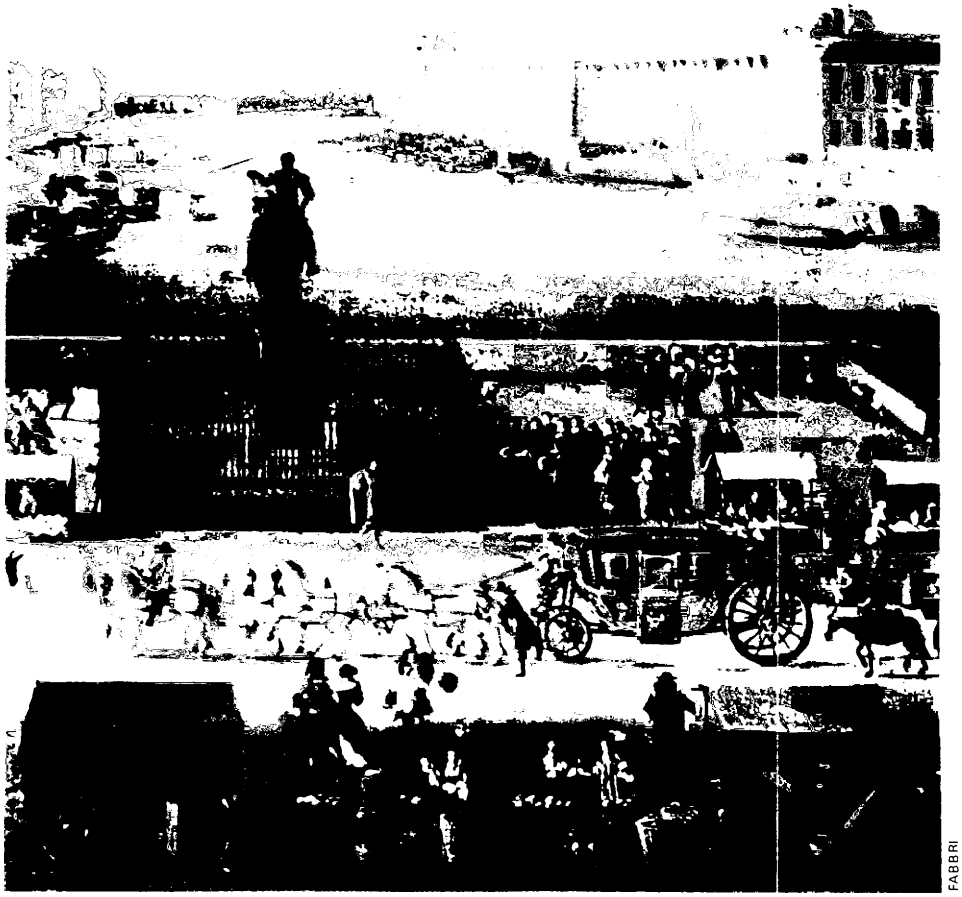
zar uma ciência sustentada pela observação e pela experimentação, e que formularia indutivamente as suas leis, partindo da consideração dos casos ou eventos particulares para chegar a generalizações; por outro lado, inaugurando o racionalismo moderno, Descartes busca na razão — que as matemáticas encarnavam de maneira exemplar — os recursos para a recuperação da certeza científica.

As inúteis humanidades

Os Descartes constituíam uma família de burgueses radicados na região entre Tours e Poitiers, e dedicados principalmente ao comércio e à medicina. Ligando-se aos Sain e aos Brochard, tornaram-se proprietários de terras e ascenderam socialmente. Tanto que Joachim Descartes, casado com Jeanne Brochard, passará a ostentar o título de conselheiro do rei no Parlamento da Bretanha. Com esse título ele é identificado na ata de batismo de seu filho René, nascido em La Haye, na Touraine, em 1596.

De saúde frágil, René passou o início da infância sob os cuidados da avó, Jeanne Sain, pois perdera a mãe com um ano de idade. E, chegado o momento de começar os estudos, o pai enviou-o, em 1606, ao já célebre colégio jesuíta de La Flèche. Era um estabelecimento de ensino fundado recentemente, mas logo transformado numa das mais renomadas escolas da Europa. Os jesuítas o haviam criado, em 1604, sob a proteção de Henrique IV, que, para essa finalidade, doou-lhes um palácio e amplos recursos. Conscientes do papel que lhes estava reservado numa França pacificada depois de tantos distúrbios políticos e de tantas lutas religiosas, os jesuítas esmeraram-se em sua tarefa de educadores. O colégio recebeu o nome de colégio real e o soberano decidiu que, quando morresse, seu coração deveria ser trasladado para lá e ser depositado em sua capela. Isso de fato aconteceu, em maio de 1610, e o jovem Descartes esteve presente às solenidades.

Mais tarde, no *Discurso do Método*, ele falará das esperanças e das decepções que o ensino de La Flèche lhe suscitou. "Eu estava num dos mais célebres colégios da Europa, onde pensava que deveriam existir homens sábios, se eles existissem em algum lugar da Terra." Mas essa expectativa viu-se cedo frustrada: "Alimentei-me de letras desde minha infância, e, devido ao fato de me terem persuadido de que por meio delas podia-se adquirir um conhecimento claro e seguro sobre tudo o que é útil à vida, tinha extremo desejo de aprendê-las. Porém, assim que terminei todo esse curso de estudos, ao fim do qual costuma-se ser recebido na fileira dos doutores, mudei inteiramente de opinião". O desencanto de Descartes não se referia ao sistema de ensino de La Flèche nem aos seus mestres. Pelo contrário, por estes conservou sempre estima, e, mais tarde, consultado por um pai sobre a escolha de uma escola, recomendou La Flèche com insistência. A decepção de Descartes fora causada pelo próprio conteúdo dos ensinos que recebera, que exprimiam uma cultura sem fundamentos racionalmente satisfatórios e vazia de interesse para a vida. O que o decepcionou foram as próprias "letras", as *litterae humaniores*, as chamadas "humanidades", de que ele avidamente se alimentou no curso de La Flèche (de 1606 a 1614) e depois nos estudos de direito, em Poitiers (de 1614 a 1616). Em La Flèche, onde o latim era a única língua admitida e Cícero o autor mais lido, a base do estudo era a *lectio*, ou seja, a leitura e a explicação de um texto antigo , completada por uma *repetição* que tinha o objetivo de afastar quaisquer dúvidas; finalmente, a *erudição* deveria enriquecer as noções recebidas, apoiando-as em diversas informações (sobre história, geografia, direito, etc.). Esse procedimento pedagógico aplicava-se inicialmente às ciências de erudição (estudo de línguas antigas, grego e latim, história e "fábulas"); num segundo estágio, o aluno era levado a estudar eloqüência, poesia e teologia; por fim, as ciências que naquela época eram designadas genericamente pelo nome de filosofia (lógica, física, metafísica e moral) e as que seriam aplicações dos princípios filosóficos (medicina e jurisprudência). Esse campo da filosofia pareceu a Descartes um caos, onde as



FABBRI

A época de Descartes foi de expansão científica e técnica. O filósofo ficou surpreso, porém, ao verificar que as matemáticas eram usadas apenas para aplicações mecânicas. Concebeu então o projeto de uma "matemática universal", que levasse clareza a todos os campos do conhecimento. (O Louvre e o Sena Vistos da Ponte Nova, *anônimo do século XVII, Museu Carnavalet, Paris.)*

ARBORIO MELLA

A filosofia de Descartes é construída como um encadeamento de idéias claras e distintas. Seu ponto de partida é a evidência do cogito, *que supera toda dúvida: "Penso, logo existo".*

teses mais contraditórias já haviam sido defendidas e "cultivadas pelos melhores espíritos". Assim, na filosofia que aprende — como aliás em todos os domínios das "letras" —, Descartes defronta-se com opiniões inseguras e sem qualquer utilidade prática: as "humanidades" não serviam verdadeiramente ao homem.

Certo é que, porém, em La Flèche, Descartes recebeu uma educação impregnada de profundo espírito religioso e imbuída de um civismo que assumia a forma de fidelidade à monarquia. Proveniente de um meio marcado por fortes tradições conservadoras, Descartes conviveu em La Flèche com uma mentalidade imbuída de religiosidade e de submissão às instituições políticas. A marca daquela origem burguesa e do espírito conservador de La Flèche irá transparecer, segundo muitos intérpretes, no pensamento cartesiano, embora contrabalançada pelo senso de tolerância ditado pelo eixo central de sua construção filosófica — a razão.

A natureza do ensino recebido em La Flèche tem a ver com as condições políticas da época em que vive Descartes. Depois de Henrique IV, Luís XIII, seu filho, ocupou o trono da França (de 1610 a 1643). Porém, a partir de 1624, a efetiva direção dos negócios públicos esteve nas mãos do Cardeal Richelieu, que durante dezoito anos foi a figura mais proeminente do cenário político francês. Mais ainda do que a de Henrique IV, a diretriz de governo do cardeal desenvolveu-se no sentido de sustentação da burguesia. Atribuiu toda sorte de privilégios e monopólios aos negociantes e manufatureiros e ampliou o comércio marítimo. Com isso, expandiram-se em grande escala as manufaturas e multiplicaram-se os engenhos mecânicos. Essa expansão científica e técnica foi obra da burguesia; mas, se o absolutismo real favorecia a burguesia, ele não pretendia entregar-lhe o poder. A monarquia procurava simplesmente fortificar-se, utilizando a burguesia contra a nobreza e contendo uma por meio da outra. Explica-se desse modo, em grande parte, o retardamento da "ciência oficial" da época — que desencantara Descartes desde os tempos do colégio de La Flèche —, completamente estagnada em

torno dos comentários dos antigos (particularmente de Aristóteles, no campo filosófico) e predisposta a rejeitar e a condenar, em nome da tradição e da autoridade, quaisquer manifestações de uma nova mentalidade científica.

A sedução das matemáticas

Depois dos cursos realizados em La Flèche e em Poitiers — e desencantado com a instabilidade e a inutilidade prática das "letras" —, Descartes resolve procurar apenas a ciência que "poderia encontrar em mim mesmo, ou antes, no grande livro do mundo", seguindo o caminho apontado por Montaigne. Ingressa, então, na carreira militar, e vai para os Países Baixos, onde passa a servir sob o comando de Maurício de Nassau, que combatia os espanhóis. Nessa época liga-se por forte amizade a Isaac Beeckman, jovem médico holandês apaixonado pela física-matemática.

Paralelamente à decepção causada pelas "humanidades", Descartes já havia sido tocado — certamente desde os tempos do colégio — pela sedução das matemáticas, todos aqueles conhecimentos regidos pelas noções de número e medida. "Eu me comprazia principalmente com as matemáticas, devido à certeza e à evidência de suas razões", escreverá mais tarde no *Discurso do Método*. E não sem motivo: ao contrário da fragilidade dos argumentos e da dissensão típica das "humanidades", as matemáticas exibiam uma construção sólida e clara, que a todos se impunha com a força de demonstrações incontestáveis e que atravessara incólume as crises de pensamento instauradas pelos novos ventos da Renascença. A validade das proposições matemáticas parecia pairar acima das contigências de espaço e de tempo, sugerindo a possibilidade de seguras e perenes verdades que escapassem à corrosão do ceticismo. As matemáticas eram a promessa de se ir além de Montaigne. Mas, ao lado do encantamento pelas matemáticas — estimulado pela comunhão com os interesses de seu amigo Beeckman —, o jovem Descartes faz duas verificações que o surpreendem: apesar de apresentarem solidez e perfeito encadeamento, as matemáticas serviam então de base para um campo bastante limitado de aplicações (o das artes mecânicas); por outro lado, embora dotadas de tão grande riqueza racional, elas não ensinavam nada de fundamental para os problemas da vida, que permaneciam objetos de especulações vagas.

Em 1619, Descartes deixa a Holanda e viaja por vários países: Dinamarca, Polônia, Hungria, Alemanha. Continua seus estudos de matemática, na mesma época em que ingressa na confraria Rosa-Cruz, caracterizada por um misticismo de índole fortemente racional. O ano de 1619 foi, assim, marcado por grande atividade científica e por uma efervescência espiritual que culminaram nos sonhos da noite de 10 para 11 de novembro. Descartes alcançava então o desvelamento de sua missão filosófica: certo de que existia um acordo fundamental entre as leis matemáticas e as leis da natureza, conclui que a ele caberia a tarefa de reviver e atualizar o antigo ideal pitagórico de submeter o universo aos números, abrindo a via para o conhecimento claro e seguro de todas as coisas.

A partir de 1620, Descartes renuncia definitivamente à carreira militar para dedicar-se à investigação científica e filosófica. Realiza novas viagens, inclusive à Itália. Em 1627, durante sua permanência em Paris, participa de um debate na residência do núncio papal, e causa tão viva impressão que o Cardeal de Bérulle exorta-o a se consagrar à reforma da filosofia.

Até esse momento Descartes havia escrito alguns trabalhos, dos quais só se conhecem extratos ou os títulos, onde transparecem suas preocupações científicas aliadas à influência dos temas da sociedade Rosa-Cruz. Dentre esses escritos encontram-se o *Parnassus*, os *Olympica*, um *Compendium Musicae* (dedicado a Beeckman), uma *Álgebra*, a *Democritica* e o *Studium Bonae Mentis*, que dá início às investigações metodológicas de obras posteriores, como as *Regras para a Direção do Espírito (Regulae ad Directionem Ingenii)*, escritas em 1628. Nesse mesmo ano, fixa-se na Holanda, onde vive até 1649 e onde faz vários amigos, particularmente Constantin Huygens (pai do futuro cientista

No Discurso do Método, *Descartes descreve sua formação intelectual, relata o desencanto que lhe causaram as "letras" e proclama a superioridade das matemáticas. Finalmente, apresenta os preceitos metodológicos capazes de conduzir o espírito à verdade. Do ano da publicação do* Discurso *(1637) é este quadro de Verwer, mostrando trecho de Paris. (Museu Carnavalet.)*

Christiaan Huygens — 1629-1695).

Os cinco primeiros anos de sua permanência na Holanda foram dedicados à elaboração de um pequeno tratado de metafísica e, principalmente, à composição de uma obra que deveria abarcar o conjunto da física: o *Traité du Monde et de la Lumière (Tratado do Mundo e da Luz).* O trabalho já estava pronto para ser impresso quando Descartes soube da condenação de Galileu, motivada por uma tese a que ele também havia aderido: a do movimento da Terra. Por prudência, Descartes renuncia à publicação de sua obra. E por prudência (que alguns críticos considerarão às vezes excessiva), toda a obra posterior do filósofo ficará até certo ponto mutilada ou deformada: Descartes apresentar-se-á como um "filósofo mascarado" (segundo sua própria expressão), passando a se exprimir de forma freqüentemente embuçada e ambígua, para garantir a tranqüilidade de sua vida e evitar a repressão da Igreja.

Em 1637, Descartes reconsidera sua intenção de nada mais publicar, e edita três pequenos tratados: a *Dióptrica,* os *Meteoros* e a *Geometria,* precedidos do *Discours de la Méthode pour bien Conduire Sa Raison et Chercher la Vérité à travers les Sciences,* obra escrita em francês, o que constitui uma novidade para a época, pois desde a Idade Média as obras científicas e filosóficas eram escritas em latim. Dessa forma Descartes marca já pela roupagem de seu pensamento em "língua vulgar", nacional, a afirmação do espírito moderno, tendente a romper com a latinização unificadora da cultura.

Anos mais tarde (1641), Descartes publica as *Méditations sur la Philosophie Prémière,* que suscitaram numerosas objeções por parte de filósofos e teólogos (como Hobbes, Caterus, Arnault,

Gassendi), obrigando-o a redigir as *Respostas*, que contêm elementos importantes para a compreensão de suas doutrinas. Em 1644, para completar a exposição de sua filosofia e de sua física, publica, em latim, os *Princípios da Filosofia*, dedicados à Princesa Elizabeth da Boêmia, com quem Descartes manteve assídua correspondência sobre temas filosóficos e que, de certo modo, o induziu a escrever o *Traité des Passions*, publicado em 1649. Descartes já era então um nome internacional, louvado por uns e combatido por outros. No final daquele mesmo ano, aceita o convite da Rainha Cristina da Suécia — que gostava de se cercar de artistas e intelectuais — e parte para a corte de Estocolmo. Sua saúde, que sempre fora frágil, não resiste, porém, aos rigores do clima nórdico: tendo contraído pneumonia, Descartes morre poucos meses depois de sua chegada (11 de fevereiro de 1650).

Se duvido, penso

Nos *Princípios da Filosofia* Descartes compara a sabedoria a uma árvore que estaria presa ao domínio do ser, à realidade, através de suas raízes metafísicas. O tronco da árvore seria a física, ou seja, o conjunto dos conhecimentos sobre o mundo sensível, redutíveis, porém, à sua estrutura matemática. Os ramos representariam as principais artes que aplicam conhecimentos científicos: a mecânica, a medicina, a psicologia, a moral. Uma única seiva circularia por todo esse complexo organismo, garantindo-lhe a vitalidade. Por outro lado, a imagem deixa perceber claramente que Descartes, embora desde cedo voltado para as pesquisas científicas, não considera que estas se bastem a si mesmas: o tronco da física sustenta-se em raízes metafísicas.

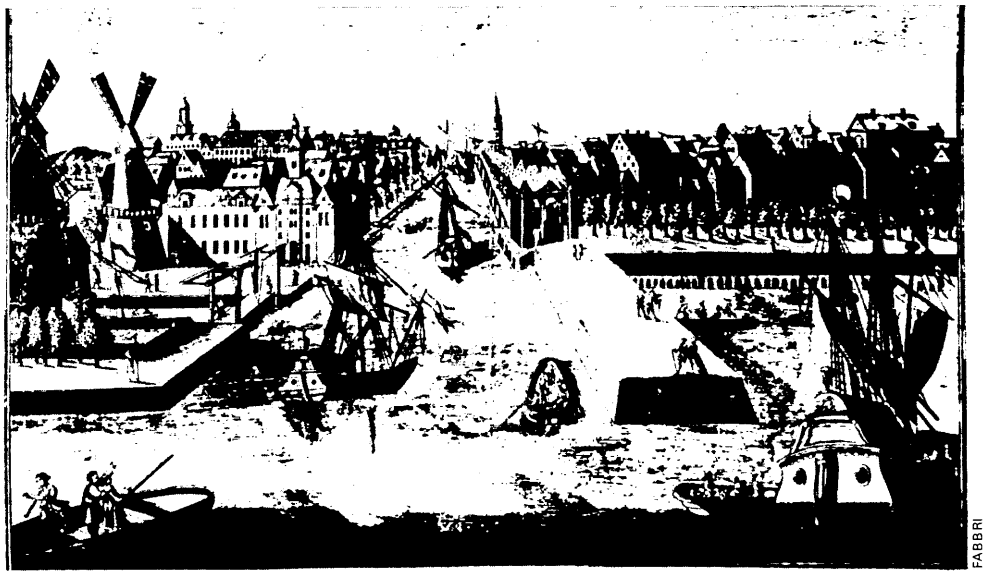
A maior parte da obra de Descartes é consagrada às ciências; mas ele compreende que não é suficiente pesquisar e resolver problemas científicos — o que faz sobretudo nos domínios da matemática e da óptica —, se, naquele tempo de incertezas, não consegue justificar a própria legitimidade da ciência. Desde os 23 anos Descartes havia aplicado a álgebra à geometria, encontrando um método matemático geral e abstrato que

ARBORIO MELLA

Malebranche (1638-1715) adotou o racionalismo cartesiano, vinculando-o aos dogmas cristãos. Para ele, Deus seria a causa de tudo, a atuar por meio das "ocasiões" concretas.

fornecia simultaneamente as leis dos números e das figuras. Mas sua ambição é maior, como maior era o âmbito da tarefa intelectual de que se julgara investido, principalmente depois dos sonhos de novembro de 1619. Tratava-se de unificar, com o auxílio do instrumental matemático, *todo* o vasto campo dos conhecimentos, até então dispersos em débeis construções isoladas. Mas, para isso, era necessário que, antes, o terreno fosse preparado de modo a que nele não medrasse qualquer dúvida. Só então a árvore da sabedoria poderia expandir-se com o pleno viço da certeza.

Descartes percebe que existe apenas um caminho que supera a dúvida: o que a atravessa toda, esgotando-lhe todas as dimensões. Ou seja: parece-lhe impossível vencer a dúvida evitando-a ou pretendendo instalar-se desde logo numa frágil certeza — e frágil justamente porque ainda não submetida aos testes da



FABBRI

A vida de Descartes esteve sempre ligada à Holanda. Na juventude, lá conheceu o médico Isaac Beeckman, outro apaixonado pelas investigações matemáticas. Mais tarde, de 1628 a 1649, viveu outra vez na Holanda, quando então tornou-se amigo de Constantin Huygens, pai do futuro grande cientista Christiaan Huygens. (Rotterdam, segundo uma gravura do século XVIII.)

dúvida. Descartes aceita o desafio da dúvida que transpassava a atmosfera cultural de sua época; aceita para combatê-la com suas próprias armas. Eis porque duvida metodicamente de tudo. Adota em princípio a sugestão de Montaigne: o decisivo campo de batalha entre a certeza e a incerteza é o próprio eu. Fazendo a sondagem de suas próprias idéias, verifica que as que parecem referir-se a objetos físicos são instáveis e obscuras, facilmente atingíveis pela incerteza; outras, ao contrário, apresentam-se ao espírito com grande nitidez e estabilidade — exatamente as utilizadas pelas matemáticas (como "figura", "número"). Essas idéias claras e distintas são concebidas por todos da mesma maneira, o que parece mostrar que elas independem das experiências dos sentidos (individuais e mutáveis), constituindo o substrato inato da *pensée*. Essas idéias inatas satisfazem plenamente o ideal de construir uma "matemática universal", que passara a ser o objetivo de Descartes. Com elas — e somente com idéias desse tipo — parecia exeqüível a construção de uma "cadeia de razões", cujos elos seriam intuídos com a clareza das evidências matemáticas e interligados com a coerência perfeita das demonstrações de que a matemática fornecia os exemplos. Construída por sucessivas intuições ligadas por vínculo dedutivo, a perfeita sabedoria — aplicável a quaisquer objetos — deveria ser uma tessitura de idéias claras. A clareza das idéias, porém, representa uma garantia apenas subjetiva: porque são perfeitamente claras e distintas é que as idéias se impõem com a força de evidências. Mas quem garante que a tais idéias, embora claras, corresponda algo real?

Nesse ponto de seu esforço de fundamentação da certeza científica, Descartes amplia a dúvida ao máximo, tornando-a "hiperbólica": passa a duvidar até mesmo das idéias claras e distintas, que o espírito espontaneamente admite como evidentes.

Para levar a dúvida a essa dimensão

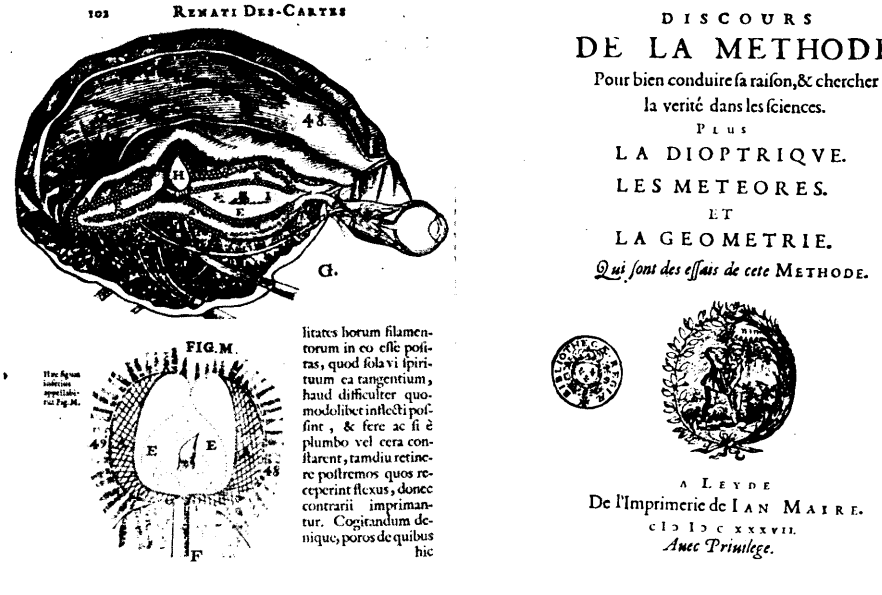
extrema, Descartes lança mão de um artifício: a hipótese do "gênio maligno". E se a realidade toda fosse regida por um *malin génie*, um princípio de malignidade e de malícia, que justamente manifestasse sua mais requintada maldade ao fazer com que o homem estivesse errando toda vez em que tivesse a mais forte impressão de estar certo? O que a hipótese do *malin génie* levanta é, na verdade, uma séria questão: a do valor objetivo dos conhecimentos científicos. O que Descartes, através desse artifício, está lembrando é que, enquanto se permanecesse apenas no interior da consciência, onde a ciência aparece como uma representação, nada garante, nem mesmo a máxima clareza e o perfeito encadeamento lógico dessa representação, que ela possui um correspondente "lá fora", no mundo objetivo. A hipótese do gênio maligno faz, desse modo, pairar sobre o universo científico a ameaça de ele nada mais ser que uma ficção, uma criação apenas subjetiva, um sonho, embora o mais bem concatenado.

No entanto, na medida mesma em que é estendida até sua máxima dimensão e mostra seu tamanho ameaçador, é que a dúvida manifesta seu limite e pode dar lugar à sua superação. De cada nível de conhecimento em que é aplicada — das idéias obscuras provenientes de impressões sensíveis até as idéias claras universais —, a dúvida permite extrair um núcleo de certeza, que cresce à medida que ela se radicaliza: é indubitável que, "se duvido, penso". E quanto mais duvide, mais se repete, reforçando-se, a mesma experiência: se duvidar de que duvido, só posso fazê-lo *pensando* essa dúvida a respeito da própria dúvida inicial.

Penso, logo existo

No final da *Geometria*, obra escrita em 1637, Descartes afirma: "Em matéria de progressões matemáticas, quando se tem os dois ou os três primeiros termos, não é difícil encontrar os outros". Essa idéia de uma ordem natural, inerente à progressão do conhecimento, é fundamental para o projeto cartesiano de construir uma "matemática universal". A partir do que ele experimenta

Na Holanda o jovem Descartes serviu no exército comandado por Maurício de Nassau. (Detalhe de Mercado de Ervas em Amsterdam, *de Gabriel Metzu, pintor do século XVII, Louvre, Paris.)*



A ambição de Descartes era a de abranger, num conjunto unitário e claro, todos os problemas propostos à investigação científica. Preocupado com óptica, tanto quanto com medicina e moral, pretendeu estender a precisão das matemáticas aos problemas humanos. (Ilustração, de 1667, do Tratado sobre o Homem, *e frontispício da primeira edição do* Discurso do Método, *de 1637.)*

com campo matemático, Descartes tende a ver o desconhecido como um termo ignorado, mas que será necessariamente descoberto desde que, a partir do já conhecido, seja construída uma "cadeia de razões" que conduza a ele. Generaliza o procedimento matemático que faz do desconhecido um termo relativo a outros termos (o conhecimento existente), e que em função destes pode ser descoberto. O importante — e que constitui o preceito metodológico básico que Descartes aponta no *Discurso do Método* — é que só se considere como verdadeiro o que for evidente, ou seja, o que for intuível com clareza e precisão. Mas a ampliação da área do conhecimento nem sempre oferece um panorama permeável à intuição, e, conseqüentemente, adequado de saída à aplicação do *preceito da evidência.* Eis por que Descartes propõe outros preceitos metodológicos complementares ou preparatórios da evidência: *o preceito da análise* (dividir cada uma das dificuldades que se apresentem em tantas parcelas quantas sejam necessárias para serem resolvidas), o *da síntese* (conduzir com ordem os pensamentos, começando dos objetos mais simples e mais fáceis de serem conhecidos, para depois tentar gradativamente o conhecimento dos mais complexos) e o *da enumeração* (realizar enumerações de modo a verificar que nada foi omitido). Tais preceitos representam a submissão a exigências estritamente racionais. E justamente o que Descartes prescreve como recurso para a construção da ciência e também para a sabedoria de vida é seguir os imperativos da razão, que, a exemplo de sua manifestação matemática, opera por intuições e por análises.

De nada adiantaria afiar o gume do instrumental analítico se ele, porém, não atingisse um alvo real — é o que Descartes parece mostrar nas partes do *Discurso do Método* e das *Meditações,* em que a exacerbação da dúvida, por via da

FABBRI

A condenação de Galileu pela Igreja mostrou a Descartes que era prudente não dizer tudo o que pensava, ou então dizê-lo de forma indireta ou velada. (Tribuna Galileana, Florença.)

hipótese do *malin génie*, coloca em xeque a objetividade do conhecimento científico. Se da máxima incerteza desponta uma primeira certeza — "Se duvido, penso" —, esta é ainda, contudo, uma certeza a respeito da própria subjetividade ("penso"). Nada fica até aí garantido a respeito de qualquer realidade subsistente. Todavia, já é um primeiro elo na cadeia de razões — e basta uma primeira certeza plena para que a "ordem natural", como numa progressão matemática, faça jorrar luz sobre o que até então permanecia desconhecido. A dinâmica inerente às séries de termos dispostos racionalmente (como as progressões matemáticas) leva à inevitável explicitação do que está contido no "Se duvido, penso". Leva ao *cogito:* "Penso, logo existo" *(Cogito, ergo sum).*

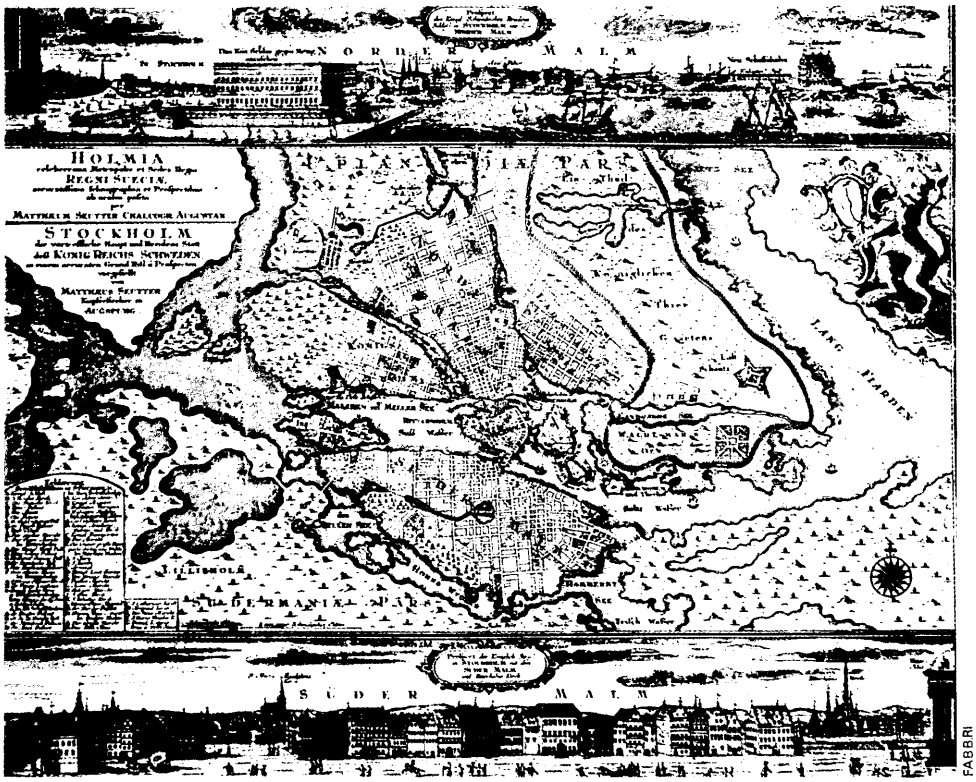
Surge assim, depois da dúvida, uma primeira certeza sobre um existente ("existo"). Toda a existência do eu aparece dada, nesse primeiro momento, como absolutamente dependente do pensamento: "se deixasse de pensar, deixaria totalmente de existir". Mas a enorme importância do *cogito* na construção do cartesianismo é de duplo sentido: por um lado, ele se apresenta como um paradigma para as intuições que deverão suceder-se numa visão clara da realidade, ou seja, tudo que for afirmado deverá ser afirmado com a evidência plena do tipo "penso, existo"; por outro lado, o *cogito* repercute no plano metafísico, pois significa o encontro, pelo pensamento, de algo que subsiste, de uma substância. O desdobramento "natural" do "Penso, logo existo" é: existo "como *coisa pensante*". Do *pensamento* ao *ser* que pensa — realiza-se, então, o salto sobre o abismo que separa a subjetividade da objetividade

Sem dúvida, trata-se de um domínio extremamente exíguo da objetividade que é assim conquistado: apenas a substância pensante (a *res cogitans).* Mas era um termo conhecido, a partir do qual, devido à confiança depositada na razão, Descartes podia alimentar a esperança de resolver definitivamente a grande equação do universo.

A única certeza contida no *cogito* era a da existência do eu enquanto ser pensante. Todavia, Descartes estaria condenado filosoficamente à solidão se o exame de suas próprias idéias — partindo sempre do já conquistado — não o levasse a provar com evidência, critério jamais abandonado, outra existência que não a do seu espírito, essa "coisa que pensa". E, antes mesmo de tentar demonstrar racionalmente a existência do mundo físico — onde se situa seu próprio corpo —, Descartes procura provar a existência de Deus, garantia última de qualquer subsistência e, portanto, fundamento absoluto da objetividade.

O bom Deus

A sugestão era platônica e já havia sido aproveitada, cristianizada, por Santo Agostinho: o fundamento do ser e do conhecer é um Bem. E só por isso o conhecer — o conhecer de um certo tipo, o conhecer científico, epistêmico — pode corresponder ao ser, a "o que é". Porque o fundamento da realidade é bom, sendo



Desde cedo Descartes reconhecera que um dos melhores caminhos para a ampliação dos conhecimentos era ler "no grande livro do mundo". No decorrer de sua vida fez várias viagens, inicialmente em campanhas militares, depois com o intuito de conhecer diferentes povos e países. E, afinal, acabou morrendo na distante Suécia. (Planta da cidade de Estocolmo, gravura de 1730.)

mesmo o sumo Bem, o Sol que torna os objetos inteligíveis e os sujeitos capazes de intelecção, é que a ciência torna-se possível como construção clara *sobre a realidade.* E o sono se distingue da vigília, e estar acordado, olhando os objetos iluminados por esse Sol, é mais do que sonhar o terrível sonho de quem sonha, com perfeita concatenação de imagens, que está acordado, vendo um fictício Sol a iluminar objetos ilusórios.

Na terceira de suas *Meditações,* Descartes apresenta provas da existência de Deus baseadas no princípio de causalidade, como a que afirma que só existindo realmente Deus (causa) pode-se explicar a existência de um ser finito e imperfeito, o eu pensante, porém dotado da idéia de infinito e de perfeição (efeito). Essa idéia estaria na mente do homem como "a marca do artista impressa em sua obra". Já na quinta de suas *Meditações* Descartes reformula o *argumento ontológico,* forjado inicialmente, na Idade Média, por Santo Anselmo (1035-1109), e que, antes de Descartes, fora retomado por São Boaventura (1221-1274) e rejeitado por Santo Tomás de Aquino (1225-1274). Esse argumento pretende provar a existência de Deus a partir exclusivamente da idéia de Deus, que, como ser perfeitíssimo, exigiria a afirmação de sua existência — desde que se entenda a existência como uma perfeição que possa ser atribuída, necessariamente ou não, a uma essência.

A Rainha Cristina da Suécia, mulher inteligente, gostava de se cercar de artistas, filósofos, cientistas. A seu convite, em 1649, Descartes foi conhecer a corte de Estocolmo.

Descartes, certamente atraído pelo arcabouço estritamente racional desse argumento — pois não faz apelo senão ao esforço lógico de tornar explícito o significado de uma noção supostamente inata —, insere-o em sua metafísica. Mas, para sobrepor-se às críticas feitas, no passado e em sua época, a esse tipo de argumentação, procura fazer dela não a passagem, acusada de indébita, da ordem dos conceitos (*idéia* de Deus) para a ordem real (*existência* de Deus), mas uma passagem entre dois existentes: porque *Deus existiria* é que se justificaria a *existência da idéia* de Deus na mente humana. O argumento ontológico apenas mostraria, na versão cartesiana, a relação entre duas substâncias: a *res infinita* (Deus) e a *res cogitans* (o pensamento).

Todavia, se Deus existe — um Deus que não o Deus da religião, mas um Deus fundamento da ciência, um "Deus de filósofos e de sábios" —, e existe como ser perfeitíssimo, então ele é bom e veraz, conclui Descartes. Assim sendo, não pode permitir o erro sistemático do espírito humano. A bondade de Deus impede a sustentação da hipótese do gênio maligno e justifica o otimismo científico e a própria crença na razão. Substituindo o *malin génie* pelo *bon Dieu*, Descartes pode agora afirmar, com toda a segurança, que a evidência é mesmo o critério da verdade: às idéias claras correspondem de fato realidades — elas não são a terrível armadilha de um gênio enganador e cruel. O Deus cartesiano é, assim, a garantia da objetividade do conhecimento científico; enquanto *bon Dieu*, torna-se a expressão do otimismo racionalista que pressupõe que ao máximo de clareza subjetiva corresponde o cerne da objetividade. O *bon Dieu* é na verdade uma deusa: a Deusa-Razão, que Descartes cultua e que será exaltada pelo Iluminismo do século XVIII.

Com base na bondade e na veracidade divinas é que Descartes irá também — na sexta das *Meditações* — demonstrar racionalmente a existência do mundo físico: Deus serve de apoio para retirar do domínio da dúvida o conhecimento relativo aos corpos.

Mas como o testemunho sobre o mundo físico é, na maioria das vezes, fornecido por idéias obscuras, originadas de impressões sensíveis, Descartes não pode aplicar diretamente a ele o preceito metodológico da evidência. A existência do mundo físico — e como tal exterior ao pensamento — deve ser então comprovada através de etapas sucessivas, numa forma de argumentação por aproximações que representa um crescer da certeza. Descartes primeiro demonstra que a existência do mundo exterior é possível; em seguida, que é mais que possível — é provável; finalmente, que é mais que provável — é certa.

A possibilidade da existência do mundo físico sustenta-se na onipotência divina, em nome da qual pode-se legitimamente supor que aquele mundo exis-

te, criado por um ser que tudo pode. Mas, além disso, há na *pensée* uma idéia clara referente ao mundo físico — a de extensão. Essa idéia que existe no espírito humano — como a de algo dotado de grandeza e forma — é fundamental à geometria e torna provável a existência dos corpos. Mas, para chegar à certeza, Descartes recorre novamente a Deus: se à idéia clara e inata de extensão não correspondesse uma realidade extensa, isso significaria aquela inclinação fatal do espírito humano para o erro, obra de um *malin génie,* mas incompatível com a idéia de um *bon Dieu.* Porque Deus é bom é que a imagem que o homem faz de um mundo exterior não representa uma ficção de sua mente, na maior parte apoiada nos dados sensíveis: se Deus existe — como garantia da objetividade —, então pode-se ter certeza de que o mundo físico existe. A passagem da certeza a respeito da existência do pensamento *(res cogitans)* para a certeza sobre a existência do mundo físico *(res extensa)* pressupõe, assim, o apoio em Deus *(res infinita).* Deus serve de intermediário entre duas certezas: a de que "sou uma coisa que pensa" e a de que tenho realmente um corpo. O infinito sustenta, mediando-as logicamente, duas finitudes: a do pensamento humano e a do mundo físico.

Definidos como substâncias perfeitamente distintas, a extensão e o pensamento coexistem, todavia, no homem através da dualidade corpo/alma. E, para justificar as relações entre essas duas substâncias opostas, Descartes terá que desenvolver (como faz no *Tratado das Paixões)* engenhosas explicações, apelando para a ação intermediária do que chama de "espíritos animais", responsáveis pelas interligações entre corpo e espírito. O dualismo cartesiano será substituído, dentro mesmo da vertente do racionalismo moderno, por outras explicações sobre a relação corpo/alma, dadas principalmente por Spinoza e por Leibniz.

Uma moral provisória

A física cartesiana representa uma aplicação de sua metafísica, na qual Deus garante o conhecimento científico constituído a partir de idéias claras. Baseada primariamente no plano do pensamento, a física cartesiana resulta, assim, de construções abstratas, regidas pela razão. Mas Descartes reconhece que os eventos do mundo físico não são facilmente absorvidos pelas idéias claras ligadas por cadeias dedutivas. De qualquer modo, porém, a física cartesiana mostra o mundo tal como ele se apresenta ao intelecto: constituído apenas pela extensão, que é a essência da corporeidade.

A aplicação das exigências estritamente racionais à compreensão do mundo físico leva Descartes a concebê-lo como finito e pleno: a matéria seria dividida em partículas perfeitamente contínuas (não existiria o vazio). Num universo assim cheio, toda partícula que se move só pode fazê-lo na medida em que ocupa o lugar de outra que também se move. Porém o mais importante é que Descartes concebe que esse movimento está submetido a uma determinação tal que, se nada o afetar, ele deverá realizar-se de modo retilíneo e uniforme, segundo o *princípio de inércia.* Descartes reconhece que num mundo em que, devido àquele princípio, as partículas que constituem a matéria *deveriam* mover-se retilineamente, *de fato* elas se movem em trajetórias circulares — o que significa que o princípio de inércia é um princípio geral, mas que não se efetiva nunca. Fora deste mundo é que uma partícula se moveria em linha reta e uniformemente: continuando a tradição platônica, Descartes vê o mundo físico como um caso particular de um mundo ideal, este alcançável apenas pelo intelecto.

Também na consideração das ações humanas Descartes reconhece que o propósito de generalizar as exigências de uma razão matemática encontra obstáculos: a urgência da ação demanda a aceitação de imposições puramente factuais. Por isso, embora a pretensão de criar uma "matemática universal" *contivesse* o ideal de uma sabedoria, guiada pela razão e aplicável às contingências da vida, Descartes é compelido a propor uma "moral provisória" — espécie de arte de ser feliz, apesar das dúvidas que possam persistir no julgamento que se faça sobre as coisas. Essa moral recomenda o conformismo social, a obe-

FABBRI

A obra de Descartes manifesta um único objetivo: converter em pura claridade racional todos os fenômenos do universo. Certo de que a ele cabia a missão de construir a "cidade nova" da sabedoria, Descartes usou as armas da dúvida para combater a própria dúvida. (Detalhe de A Rainha Cristina Cercada de Sábios, *entre eles Descartes; de Dumesnil, Versalhes.)*

diência às leis e aos costumes do país. O que confirma que a formação conservadora de Descartes, fruto do meio familiar e social e fortalecida pela atmosfera cultural de La Flèche, deixou marcas no seu pensamento. Por outro lado, mostra que o destino de Giordano Bruno e de Galileu sugeria uma prudência que pautou não apenas a vida como também certos aspectos da obra de Descartes. Mesmo quando ampliada ao máximo, a dúvida cartesiana, que chegou a atingir as idéias claras da matemática, jamais se voltou para os temas políticos e sociais. Será necessário aguardar o século XVIII para que, na França, em nome da razão analítica prescrita pelo cartesianismo, o poder político e as instituições sociais sejam julgados e condenados, em nome do ideal de uma sociedade constituída por indivíduos livres e iguais.

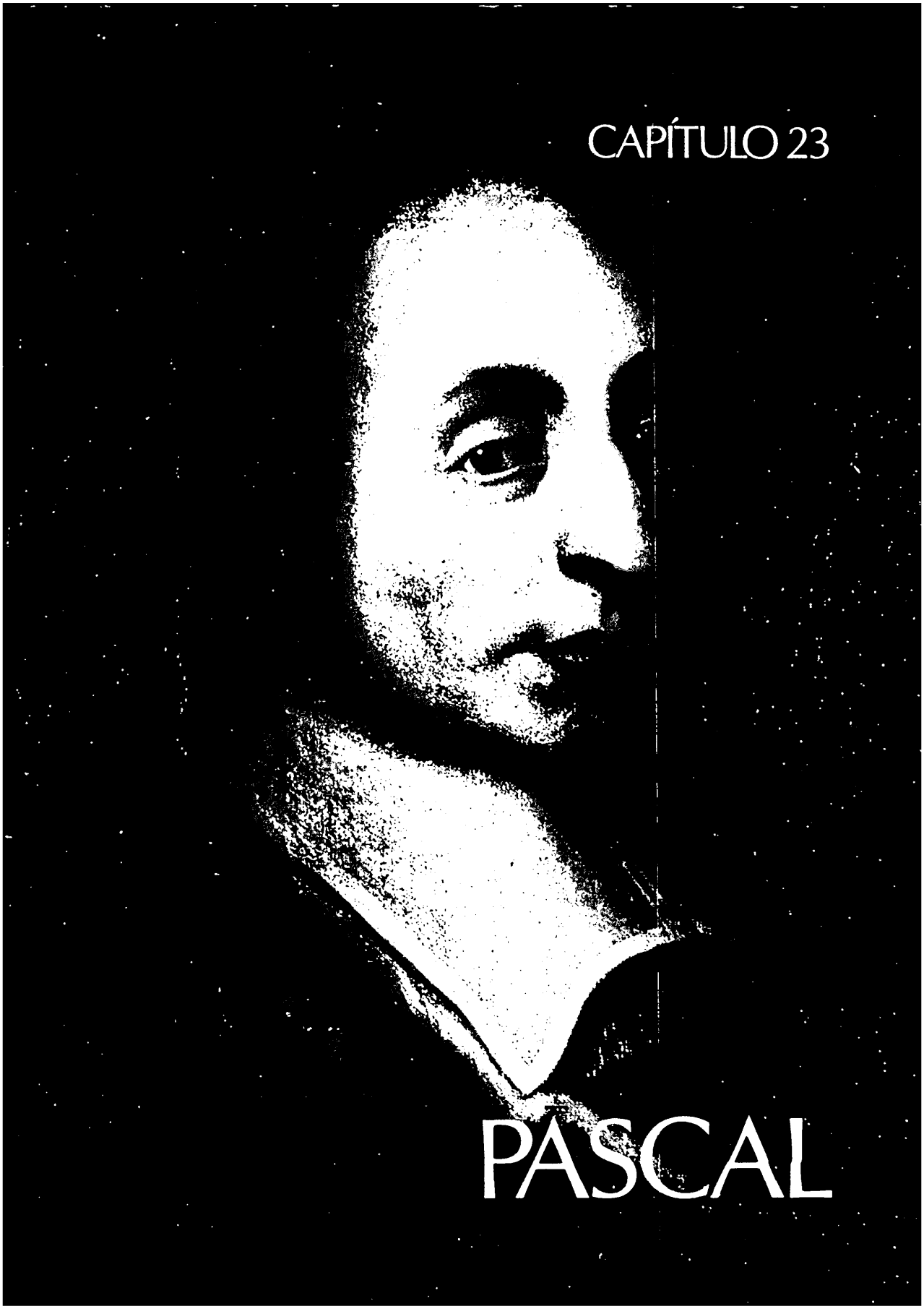
CRONOLOGIA

1596 — *Nasce Descartes, em La Haye.*
1606 — *Entra para o colégio jesuíta de La Flèche.*
1610 — Início do reinado de Luís XIII. O coração de Henrique IV é transferido para La Flèche.
1614 — *Descartes sai do Colégio de La Flèche.*
1618 — Início da Guerra dos Trinta Anos. *Descartes vai para a Holanda, onde realiza sua instrução militar sob a direção de Maurício de Nassau.*
1619 — *Descartes deixa a Holanda, seguindo para a Dinamarca, depois para a Alemanha.*
1620 — *Renuncia à vida militar.*
1622 — *Volta à França.*
1623 — *Viagem à Itália.*
1624 — O Cardeal Richelieu entra para o Conselho do Rei e logo se torna chefe desse órgão.
1628 — *Descartes escreve as* Regras para a Direção do Espírito. *Passa a viver na Holanda.*
1629 — Harvey, médico inglês, publica a obra *Sobre o Movimento do Coração.*
1633 — Galileu é condenado pela Inquisição.
1634 — *Descartes renuncia à publicação de seu* Tratado do Mundo.
1635 — *Nasce Francine, filha de Descartes e de Helena, talvez uma criada.*
1637 — *Publica o* Discurso do Método.
1641 — *Aparecem as* Meditações.
1642 — Morre Richelieu.
1644 — *Descartes viaja à França.*
1647 — *Nova viagem à França. Encontro com Pascal.*
1648 — *Descartes vai outra vez à França.*
1649 — *Descartes parte para a Suécia, a convite da Rainha Cristina.*
1650 — *Morre em Estocolmo, de pneumonia.*

BIBLIOGRAFIA

RENOUVIER, CHARLES: *Descartes,* trad. esp. Espasa, Calpe, Argentina, 1950.
HAMELIN, OCTAVE: *Le Système de Descartes,* Paris, Alcan, 1911; trad. esp. Editorial Losada, Buenos Aires, 1949.
MESNARD, PIERRE: *Descartes,* Éditions Seghers, Paris, 1966.
GOUHIER, HENRI: *Essais sur Descartes,* J. Vrin, Paris, 1949.
BRUNSCHVICG, LÉON: *Descartes,* Rieder, Paris, 1937.
BRUNSCHVICG, LÉON: *Les Étapes de la Philosophie Mathématique,* Presses Universitaires de France, Paris, 1912.
GUÉROULT, MARTIAL: *Descartes selon l'Ordre des Raisons* (2 vol.), Aubier, Paris, 1953.
LAPORTE, JEAN: *Le Rationalisme de Descartes,* Presses Universitaires de France, Paris, 1950.
ALQUIÉ, FERDINAND: *La Découverte Métaphysique de l'Homme chez Descartes,* Presses Universitaires de France, Paris, 1950.
ALQUIÉ, FERDINAND: *Science et Métaphysique chez Descartes,* Centre de Documentation Universitaire, Sorbonne, Paris, s/d.
CHEVALIER, JACQUES: *Descartes,* Plon, Paris, 1921.
MILHAUD, GASTON: *Descartes Savant,* Alcan, Paris, 1921.
ALQUIÉ, GOUHIER, GUÉROULT, J. HYPPOLITE, J. WAHL e outros: *Descartes,* Cahiers de Royaumont, Les Éditions de Minuit, Paris, 1957.

CAPÍTULO 23



PASCAL

Nascido em Clermont-Ferrand, a 19 de junho de 1623, Blaise Pascal era filho de Étienne Pascal, presidente da Corte de Apelação, e de Antoinette Bégon. Segundo sua irmã e biógrafa, Gilberte Périer, Pascal revelou desde cedo um espírito extraordinário, não só pelas respostas que dava a certas questões, mas sobretudo pelas questões que ele próprio levantava a respeito da natureza das coisas. Tendo perdido a mãe aos três anos de idade e sendo o único filho do sexo masculino, o pai apegou-se muito a ele e encarregou-se de sua instrução, nunca o enviando a colégios. Mesmo quando, em 1631, a família Pascal mudou-se para Paris, a educação de Blaise permaneceu ao encargo do pai. A irmã Gilberte escreverá mais tarde: "A máxima dessa educação consistia em manter a criança acima das tarefas que lhe eram impostas; por esse motivo só deixou que aprendesse latim aos doze anos, para que aprendesse com maior facilidade. Durante esse intervalo não o deixou ocioso, pois o ocupava com todas as coisas de que o julgava capaz. Mostrava-lhe de um modo geral o que eram as línguas; ensinou-lhe como haviam sido reduzidas as gramáticas sob certas regras, que tais regras tinham exceções assinaladas com cuidado, e que por esses meios todas as línguas haviam podido ser comunicadas de um país para outro. Essa idéia geral esclarecia-lhe o espírito e fazia-o compreender o motivo das regras da gramática, de sorte que quando veio a aprendê-las sabia o que fazia e dedicava-se aos aspectos que lhe exigiam maior dedicação".

Além das línguas, Étienne Pascal ensinava outras coisas ao filho: dava-lhe rudimentos sobre as leis da natureza e sobre as técnicas humanas. Tudo isso aguçava ainda mais a curiosidade do menino, que queria saber a razão de todas as coisas e não se satisfazia diante de explicações incompletas ou superficiais. Diante de uma explicação insuficiente, passava a pesquisar por conta própria até encontrar uma resposta satisfatória e quando se defrontava com um problema não o largava até resolvê-lo plenamente. Aos onze anos, suas experiências sobre os sons levaram-no a escrever um pequeno tratado, considerado muito bom para sua idade.

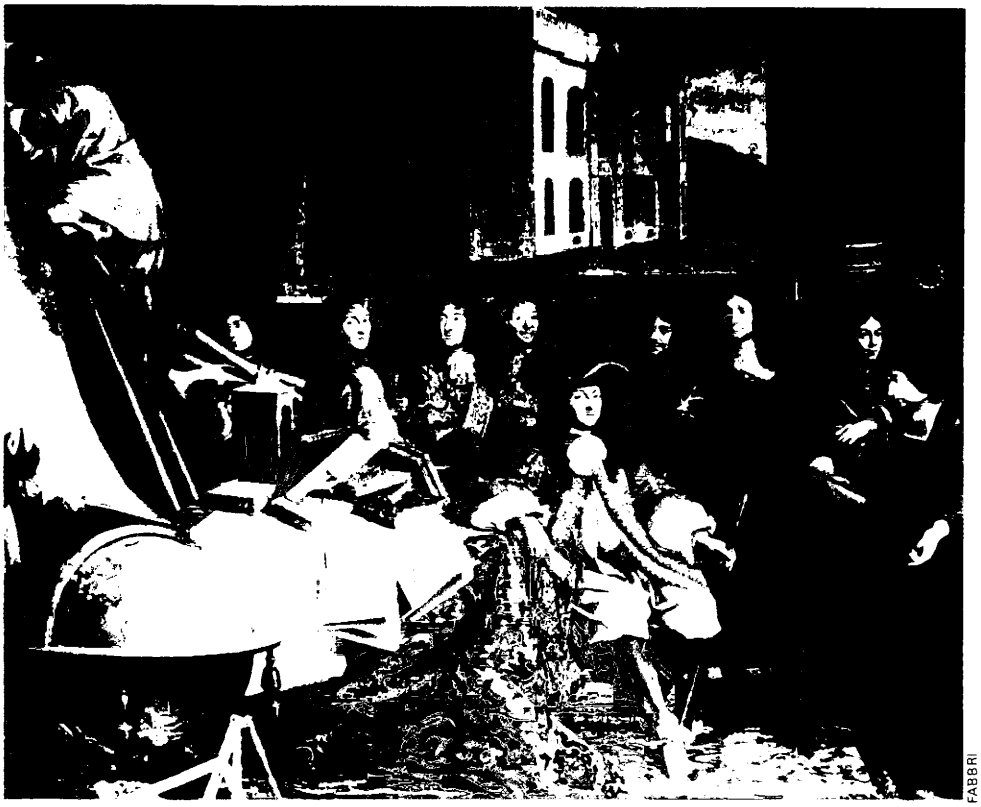
Na página anterior: Quesnel, o jovem, retrato de Blaise Pascal, Museu de Versalhes, Paris. (Foto Fabbri.)

Étienne Pascal era matemático e sua casa era muito freqüentada por geômetras. Como queria que Blaise estudasse línguas e, sabendo como a matemática é apaixonante e absorvente, evitou por muito tempo que o filho a conhecesse, prometendo-lhe que a ensinaria quando ele já soubesse grego e latim. Essa precaução serviu apenas para aumentar a curiosidade de Blaise, que passou a se divertir com as figuras geométricas que o pai lhe havia mostrado. Procurava traçá-las corretamente; depois passou a buscar as proporções entre elas e, afinal, depois de propor axiomas relativos às figuras, dedicou-se a fazer demonstrações exatas. Com isso chegou até a 32.ª proposição do livro I de Euclides. Estarrecido, o pai verificou que o filho descobrira sozinho a matemática. A partir de então, Blaise recebeu os livros dos *Elementos* de Euclides e pôde dedicar-se à vontade ao estudo da geometria. Os avanços foram rápidos: aos dezesseis anos escreveu o *Tratado sobre as Cônicas*, que, no entanto, por sua própria vontade, não foi impresso na época.

Entre a ciência e a religião

Não apenas na matemática revelou-se o gênio precoce de Pascal. Nas demais ciências realizou surpreendentes progressos e aos dezenove anos inventou a *máquina aritmética*, que permitia que se fizesse qualquer operação sem lápis nem papel, sem que se soubesse qualquer regra de aritmética, mas com segurança infalível. O invento de Pascal foi considerado uma verdadeira revolução, pois transformava uma máquina em ciência, ciência que reside inteiramente no espírito. A construção da máquina foi, todavia, muito complicada e Pascal levou dois anos trabalhando com os artesãos. Essa fadiga comprometeu definitivamente sua saúde, que se tornou muito frágil daí por diante.

Aos 23 anos, tendo tomado conhecimento da experiência de Torricelli



A carreira científica e filosófica de Blaise Pascal perdurou durante a primeira década do longo reinado de Luís XIV, o Rei Sol, quando o classicismo francês atingiu o auge de seu desenvolvimento. A tela acima representa uma visita do monarca à Academia de Ciências de Paris, da qual Pascal participou, apresentando trabalhos de matemática em 1654. (Museu de Versalhes, Paris.)

(1608-1647) referente à pressão atmosférica, realizou uma outra denominada "a experiência do vácuo", provando que os efeitos comumente atribuídos ao vácuo eram, na verdade, resultantes do peso do ar. Mais tarde — a partir de 1652 —, Pascal passou a se interessar pelos problemas matemáticos relacionados com os jogos de dados. As pesquisas que fez a esse respeito conduziram-no à formulação do cálculo das probabilidades, que ele denominou *Aleae Geometria* (Geometria do Acaso). O chamado Triângulo de Pascal foi um dos resultados dessas pesquisas sobre jogos de azar: trata-se de uma tabela numérica que, entre outras propriedades, permite calcular as combinações possíveis de m objetos agrupados n a n.

Um dos últimos trabalhos científicos de Pascal nesse período é o *Tratado sobre as Potências Numéricas*, em que aborda a questão dos "infinitamente pequenos". A essa questão voltará mais uma vez em 1658, num derradeiro estudo científico sobre a área da ciclóide, curva descrita por um ponto da circunferência que rola sem deslizar sobre uma reta. O método aplicado por Pascal para estabelecer essa área abriu caminho à descoberta, mais tarde, do cálculo integral, realizada por Leibniz (1646-1716) e Newton (1642-1727).

Em Ruão, para onde se havia mudado

FABBRI

A abadia cistersiense de Port-Royal des Champs foi centro de grande atividade intelectual no século XVII na França e núcleo do movimento espiritual iniciado pelo holandês Cornélio Jansênio. Foi dentro do jansenismo que Pascal encontrou expressão para sua sede de absoluto e transcendência religiosa. (Port-Royal des Champs, Coleta de Esmolas, Museu de Versalhes, Paris.)

a família Pascal, Blaise conheceu Jacques Forton, senhor de Saint-Ange-Montcard, com quem teve as primeiras discussões a respeito da Bíblia, dos dogmas da Igreja Católica e da teologia em geral. Blaise e outros jovens, seus amigos, logo consideraram Saint-Ange-Montcard um herético pernicioso. Começa então a fase apologética da obra de Pascal, quando ele se une aos jansenistas de Port-Royal, sob a influência de sua irmã, Jacqueline Pascal, que havia entrado para o convento. Segundo o relato de Gilberte, Jacqueline conseguiu persuadir o irmão de que "a salvação devia ser preferível a todas as coisas e que era um erro atentar para um bem passageiro do corpo quando se tratava do bem eterno da alma". Pascal tinha então trinta anos, quando "resolveu desistir dos compromissos sociais. Começou mudando de bairro e, para melhor romper com seus hábitos, foi morar no campo, onde tanto fez para abandonar o mundo que o mundo afinal o abandonou".

Assim, depois do período em que procurou a verdade científica e a glória humana no domínio da natureza e da razão, Pascal dirigiu seu interesse para as questões da Igreja e da Revelação, acalentando o projeto de reunir a sociedade laica e a cristã e de combater a corrupção que teria sido causada pela evolução dos últimos séculos. Nesse período escreve o *Memorial*, obra mística, e os trabalhos de cunho apologético *Colóquios com o Senhor de Saci sobre Epicteto e Montaigne* e as *Provinciais*.

Na verdade, Pascal foi decisivamente marcado por um acontecimento, que determinou a mudança de sua trajetória espiritual: o "milagre do Santo Espinho". O fato é narrado pela irmã de Pascal, Gilberte Périer: "Foi por esse tempo

FABBRI

O fundador do jansenismo opôs-se aos métodos escolásticos e revitalizou a doutrina agostiniana da predestinação. (Gravura retratando Jansênio, Civica Raccolta Stampe Bertarelli, Milão.)

que aprouve a Deus curar minha filha de uma fístula lacrimal que a afligia há três anos e meio. Essa fístula era maligna e os maiores cirurgioes de Paris a consideravam incurável; e enfim Deus permitiu que ela se curasse tocando o Santo Espinho que existe em Port-Royal, e esse milagre foi atestado por vários cirurgiões e médicos, e reconhecido pelo juízo solene da Igreja". A cura de sua sobrinha e afilhada repercutiu profundamente em Pascal: " . . .ele ficou emocionado com o milagre porque nele Deus era glorificado e porque ocorria num tempo em que a fé da maioria era medíocre. A alegria que experimentou foi tão grande que se sentiu completamente penetrado por ela, e, como seu espírito ocupava-se de tudo com muita reflexão, esse milagre foi a ocasião para que nele se produzissem muitos pensamentos importantes sobre milagres em geral.

As análises sobre o milagre são fundamentais no pensamento de Pascal, pois determinam o centro de todas as suas reflexões religiosas e filosóficas: a figura de Cristo, mediador entre o finito (as criaturas) e o infinito (Deus criador). Em função de Cristo, Pascal estabelece a verdadeira relação entre os dois Testamentos: o Antigo revelaria a justiça de Deus, perante a qual todos os homens seriam culpados pela transmissão do pecado original; o Novo revelaria a misericórdia de Deus, que o leva a descer entre os homens por intermédio de seu Filho, cujo sacrifício infunde a graça santificante no coração dos homens e os redime. A idéia central de Pascal sobre o problema religioso é, portanto, a de que sem Cristo o homem está no vício e na miséria; com Cristo, está na felicidade, na virtude e na luz.

A figura de Cristo permite ainda a Pascal distinguir os pagãos, os judeus e os cristãos: os pagãos (isto é, os filósofos) seriam aqueles que acreditam num Deus que é simplesmente o autor das verdades geométricas e da ordem dos elementos; os judeus seriam os que acreditam num Deus que exerce sua providência sobre a vida e os bens dos homens a fim de dar-lhes uma seqüência de anos felizes; já os cristãos seriam os que crêem num Deus de amor e de consolação, que faz com que eles sintam interiormente a miséria em que vivem e a infinita misericórdia de quem os criou. Somente aquele que chega ao fundo da miséria e da indignidade e que sabe que essa é a natureza humana poderá sentir a necessidade do mediador (Cristo), chegando por intermédio dele a conhecer o verdadeiro Deus, pois só o mediador poderia reparar a miséria do homem.

Jansenismo e monarquia absoluta

Com o intuito de reformular globalmente a vida cristã, o holandês Cornélio Jansênio (1585-1638) deu início a um movimento que abalou a Igreja Católica durante os séculos XVII e XVIII. Descontente com o exagerado racionalismo dos teólogos escolásticos, Jansênio — doutor em teologia pela Universidade de Louvain e bispo de Ypres — *uniu-se a*

Antoine Arnauld (1612-1694), grande defensor do jansenismo, contou com a colaboração de Pascal para a redação da Lógica ou Arte de Pensar, *também conhecida como* Lógica de Port-Royal.

Jean Duvergier de Hauranne, futuro abade de Saint-Cyran, que também pretendia o retorno do catolicismo à disciplina e à moral religiosa dos primórdios do cristianismo. Os jansenistas dedicaram-se particularmente à discussão do problema da graça, buscando nas obras de Santo Agostinho (354-430) elementos que permitissem conciliar as teses dos partidários da Reforma com a doutrina católica.

Jansênio em sua obra *Augustinus* declarava que a razão filosófica era "a mãe de todas as heresias". Baseando em Santo Agostinho sua doutrina do dúplice amor, sustentava que Adão, antes de pecar, era livre; pelo pecado perdeu a liberdade e tornou-se escravo da concupiscência, que o arrastou para o mal. Em conseqüência disso, o homem não pode deixar de pecar, a não ser que intervenha a caridade (amor celeste), que o orienta infalivelmente para o bem. Submetidos à lei férrea desse dúplice amor, os seres humanos tornaram-se escravos da Terra ou do Céu, arrastados para a condenação ou para a salvação. Desse modo, independentemente das ações que cometa, o homem estaria predestinado para o céu ou para o inferno.

O jansenismo expandiu-se principalmente na França, graças à atuação do abade de Saint-Cyran e de Antoine Arnauld (1612-1694), que, juntamente com outros intelectuais, instalaram-se em Port-Royal. Ali o jansenismo assumiu forma ascética e polêmica, apresentando-se como um verdadeiro cisma, que logo foi atingido pelos anátemas do papa.

Era uma época de profundas transformações políticas na França. A monarquia, em sua evolução, passava de monarquia temperada do antigo regime (caracterizada pela primazia da realeza sobre os senhores, graças ao apoio do Terceiro Estado, do corpo de legistas, de administradores e de oficiais) à monarquia absoluta, na qual as atribuições dos oficiais e das cortes são transferidas para o corpo de comissários do rei. Os iniciadores do movimento jansenista na França — Saint-Cyran, Arnaud d'Andilly, Antoine Le Maître — pertenciam à nobreza togada e em especial a um grupo desses nobres que esperavam passar à condição de comissários do rei. E a ideologia que vai diversificar o interior desse grupo apresenta como núcleo a afirmação da impossibilidade radical de se realizar uma vida válida neste mundo; isso leva homens e mulheres não apenas a abandonar a vida mundana, no sentido corrente do termo, mas a abandonar toda e qualquer função social.

Antes do início do movimento, os mais destacados integrantes do grupo de Port-Royal eram amigos e companheiros do cardeal Richelieu, embora dele discordassem quanto a alguns pontos importantes: preconizavam uma aliança com a Espanha católica e luta mortal contra os huguenotes, que estivessem dentro ou fora do país.

Até 1637, a oposição entre o grupo e Richelieu não consistia em indagar se a vida cristã era ou não compatível com a política, mas sim qual era a política cristã. A vitória de Richelieu desencadeou a ruptura com o grupo e um de seus membros (Saint-Cyran) permaneceu, durante dez anos, na prisão do castelo de

Vincennes. A partir de então é que nasce o jansenismo propriamente dito: afirmação de que é impossível para o verdadeiro cristão e para o verdadeiro eclesiástico participar da vida política e social. A vanguarda jansenista era constituída por advogados e suas famílias, que se incompatibilizaram com a política de Richelieu; os simpatizantes do movimento eram, em geral, oficiais, advogados e membros das cortes supremas, desgostosos com o poder dos comissários do rei, que passaram a exercer as antigas funções dos oficiais e das cortes. Deve-se notar que o pai de Pascal era membro da Corte Suprema de Clermont-Ferrand.

A oposição dos jansenistas constituía apenas uma das modalidades de oposição que se fazia, na época, à monarquia e que contará com maior número de adeptos depois da Fronda (sublevação contra o primeiro-ministro Mazarin, que se estendeu de Paris às províncias, de 1648 a 1652). Mas o jansenismo apresentou duas vertentes: uma preconizava o retiro completo, a segunda optava pela militância religiosa. Esta última é que terá maior sucesso depois da Fronda e é ela que prossegue, no século XVIII, a luta contra a monarquia absoluta. Pascal participa de ambas as correntes, em momentos diversos de sua vida.

Da militância ao recolhimento

O jansenismo podia propor uma atitude abstencionista em relação à política porque estava constituído por pessoas que pertenciam a um grupo social cuja base econômica dependia diretamente do Estado. Enquanto nobreza togada, os oficiais, os membros das Cortes dependiam economicamente do Estado, embora, ideologicamente, dele se afastassem e a ele se opusessem. A situação dos jansenistas é, assim, paradoxal: exprime o descontentamento em face da monarquia absoluta, sem, contudo, poder desejar sua destruição ou sua transformação radical. Os jansenistas são trágicos porque vivem uma situação trágica — e por isso afirmam tragicamente a vaidade essencial do mundo e a salvação pelo retiro e pela solidão.

"É preciso conhecer-se a si mesmo; se isso não servisse para encontrar a verdade, serviria ao menos para regular a vida, e não há nada de mais justo." (Retrato de Pascal.)

O centro da trajetória espiritual de Pascal reside no seu encontro com o jansenismo, que lhe permitiu exprimir melhor sua sede de absoluto e de transcendência. A vocação religiosa de Pascal encontra no jansenismo o solo favorável para sua expansão. O "milagre do Santo Espinho" reforçou-lhe a tendência mística e a certeza de que "há alguma coisa acima daquilo que chamamos natureza" — como escreve sua irmã Gilberte. Até o encontro com o jansenismo havia na vida de Pascal uma contradição entre a primazia atribuída, em princípio, à religião, e a realidade prática de uma vida consagrada ao mundo. Esse encontro permite a Pascal estabelecer o acordo entre a consciência e a vida, através da militância religiosa que procura o triunfo da verdade (ciência) na Igreja e o triunfo da fé (religião) na sociedade laica. Esse acordo, porém, não se manterá. Todavia, será ainda entre os jansenistas que Pascal chegará à conclusão de que é importante retirar-se definitivamente do mundo e até mesmo da militância religiosa. Pascal transita, assim, entre as duas atitudes que já existiam entre os próprios jansenistas: da militância (Arnauld, Nicole) passa ao retiro (Barcos, Jacqueline Pascal). À fase apologética das *Provinciais* segue-se então a fase dos *Pensamentos*.

Essa mudança é determinada pela condenação do jansenismo pelo papa Alexandre VI. Pascal acaba submetendo-se ao poder papal — e isso significa que a militância religiosa não mais pode ser efetuada. Nessa terceira fase de sua vida, Pascal volta a dedicar-se à ciência (estudos sobre a ciclóide e sobre a roleta, seguidos de discussões com vários sábios da época), mas seus escritos religiosos perdem o tom apologético para se tornarem trágicos. Os *Pensamentos* revelam ser os escritos de um homem a quem "o silêncio eterno dos espaços infinitos apavora".

Na fase final de sua vida e de sua obra, Pascal exprime uma única certeza: a de que a única verdadeira grandeza do homem reside na consciência de seus limites e de suas fraquezas. "Pascal descobre a tragédia", escreve Lucien Goldmann, "a incerteza radical e certa, o paradoxo, a recusa intramundana do mundo e o apelo de Deus. E é estendendo o paradoxo até o próprio Deus — que para o homem é certo e incerto, presente e ausente, esperança e risco — que Pascal pôde escrever os *Pensamentos* e abrir um capítulo novo na história do pensamento filosófico."

Pascal morreu a 29 de agosto de 1662, à uma hora da madrugada. Tinha 39 anos de idade.

O século do Grande Racionalismo

O filósofo francês Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) denomina o século XVII de "século do Grande Racionalismo", e explica: "Momento privilegiado em que o conhecimento da natureza e da metafísica acreditaram encontrar um fundamento comum". O Grande Racionalismo buscou a harmonia do finito com o infinito: da natureza e de Deus, do homem e de Deus; buscou a harmonia do exterior e do interior, isto é, da alma e do corpo; buscou os fundamentos de tudo o que existe num plano visível e num plano invisível; acreditou no poder teórico e prático da razão, em sua capacidade para produzir o conhecimento verdadeiro das coisas e para dominar tecnicamente a natureza. A possibilidade dessas harmonias, dessas investigações e desse domínio fundam-se naquilo que é o "segredo do Grande Racionalismo": a admissão do infinito atual, isto é, de um ser atualmente infinito, ou infinitamente infinito, produtor de si mesmo, das coisas e das verdades, e que é denominado Deus.

O século XVII representa a vitória do racionalismo filosófico e de seu corolário, o mecanicismo científico, contra a filosofia e a física aristotélico-tomista que preponderaram na Idade Média, e contra a filosofia animista que reinara durante o Renascimento. No período iniciado no século XVI, que se *prolonga* através do XVII, ocorre uma verdadeira revolução espiritual, que já foi chamada de "crise da consciência européia". O desenvolvimento de uma nova cosmologia substituiu o mundo geocêntrico dos gregos e o mundo antropomórfico da Idade Média pelo universo descentrado da astronomia moderna. Ao mesmo

FABBRI

No período 1652/54, Pascal freqüentou salões da sociedade parisiense, na companhia de amigos de espírito livre e emancipado. Essa experiência talvez explique por que tenha afirmado mais tarde: "O sentimento da falsidade dos prazeres presentes e a ignorância dos prazeres ausentes causam a inconstância". (Bosse Abraham: "Reunião de Senhoras", Museu de Artes Decorativas, Paris.)

tempo, como assinalam alguns historiadores, a "ciência contemplativa" foi substituída pela "ciência ativa" — o que fez com que o homem se transformasse de espectador em possuidor e senhor da natureza. No lugar da preocupação com o "outro mundo" (típica da mentalidade religiosa que predominou na Idade Média) colocou-se o interesse por este mundo, enquanto a imagem do universo como um organismo regido por uma finalidade foi substituída pela explicação causal e mecanicista.

Todos esses aspectos seriam, porém, segundo A. Koyré, "expressões concomitantes de um processo mais profundo e mais grave, em vista do qual o homem perdeu seu lugar no mundo, ou, mais exatamente, perdeu o próprio mundo que formava o quadro de sua existência e o objeto de seu saber, e precisou transformar e substituir não somente suas concepções fundamentais, mas as próprias estruturas de seu pensamento. (...) As mudanças produzidas no século XVII podem ser reduzidas a dois elementos principais, estreitamente ligados entre si: a destruição do cosmo e a geometrização do espaço".

A destruição do cosmo significa a destruição do mundo enquanto concebido como um todo finito e bem ordenado, no qual a estrutura espacial encarnava uma hierarquia de graus de valor e de perfeição, indo da matéria corruptível ao espírito eterno e puro. Nessa hierarquia, a Terra, pesada e opaca, ocupa o centro da região sublunar, mutável, corruptível e situada abaixo das "esferas celestes", dos astros imponderáveis, incorruptíveis e luminosos. O cosmo — mundo ordenado e fechado, provido de limites definidos — é então substituído por um universo infinito, que não mais comporta hierarquia natural e que se apresenta unido apenas pela identidade

das leis que o regem em todas as suas partes componentes.

Dessa nova visão do universo decorre, como corolário, a geometrização do espaço. A concepção aristotélica do espaço era qualitativa e diferenciava os "lugares naturais" (o centro da Terra era o lugar natural dos corpos pesados, que por isso cairiam; o ar era o lugar natural dos corpos leves, que por isso subiriam, etc.). Essa concepção é substituída pela do espaço homogêneo da geometria euclidiana, onde todos os lugares são equivalentes. A geometrização do espaço, decorrência das leis físicas da queda livre e da gravitação, expulsou do pensamento científico as noções de valor, de perfeição, de hierarquia, de finalismo, estabelecendo o divórcio entre o mundo neutro dos fatos governados pelas relações de causa e efeito e o mundo dos valores.

A infinitização do espaço será vista por Pascal de maneira muito peculiar. Por um lado, elaborará a famosa alternativa dos dois infinitos — em grandeza e em pequenez —, e, de outro lado, sentir-se-á apavorado perante o silêncio glacial dos espaços infinitos. Pascal extrai as conseqüências humanas da revolução científica de sua época. Sua preocupação será a de saber onde colocar o homem finito no universo infinito. Trágica será sua resposta.

A ordem e a medida

Característica marcante do século XVII é a busca do método que permita a constituição de legítimo e seguro conhecimento. Várias propostas são feitas por diversos pensadores: Francis Bacon escreve o *Novum Organum;* Descartes, o *Discurso do Método* e as *Regras para a Direção do Espírito;* Spinoza, o *Tratado da Reforma da Inteligência;* Malebranche, a *Procura da Verdade;* os jansenistas de Port-Royal, a *Arte de Pensar;* e Leibniz dedica ao assunto vários e importantes opúsculos.

Essa generalizada preocupação com o método é explicada pela ruptura dos pensadores com toda autoridade preestabelecida em matéria de conhecimento. Tal ruptura exigiu que os pensadores encontrassem apoio para suas idéias, independentemente da tradição e das opiniões correntes. O método surge, assim, como garantia para um pensamento verdadeiro; por isso, sua procura torna-se urgente e imprescindível. A novidade trazida pelo século XVII não pretende valer apenas porque é novidade, mas porque é verdadeira. E só será verdadeira se for encontrada graças a um método que conduza eficaz e firmemente a razão.

Para o racionalismo do século XVII, o método é fundamentalmente sinônimo de *regra* e de *ordem:* o método deve fornecer o conjunto de regras que permitam ao pensamento ordenar numa "cadeia de razões" todas as idéias. O modelo do método é o procedimento dedutivo da geometria: lugar privilegiado da aplicação do método, a matemática passa então a servir de modelo para os outros ramos do saber. Não que se aplicasse a matemática à filosofia ou à teologia: o que se aplica é o procedimento dedutivo, pois o encadeamento ordenado da geometria é que serve de padrão básico para outras áreas do conhecimento.

O método é então entendido como um instrumento da razão — e esta é a "luz natural" que pode conhecer tudo o que estiver a seu alcance, diferindo da "luz sobrenatural", isto é, da fé. Mas os pensadores da época estabelecem diferentemente as fronteiras entre essas duas "luzes": para Descartes (1596-1650), a razão humana pode conhecer a verdade, mas encontra certos limites intransponíveis; no interior de seus limites a razão encontra certeza completa; para além desses limites o conhecimento seria revelado por Deus e objeto da fé; razão e fé teriam cada qual uma certeza que lhe é própria. Em Spinoza (1632-1677), a fé é totalmente eliminada, sendo colocada junto às formas imperfeitas de conhecimento; a razão humana, embora limitada, pode conhecer mesmo aquilo que antes se atribuía à fé; o que não pode ser conhecido pela razão é obscuro, absurdo, contraditório ou falso. Já para Pascal a razão só conhece se for iluminada pela fé: a "luz natural é impotente mesmo para conhecer as verdades naturais se não for sustentada pela fé". Pascal permanece, portanto, desconfiado quanto aos poderes da razão.

PLESSNER INTERNATIONAL

"Deus existe ou não existe? Para que lado nos inclinaremos? A razão não o pode determinar: há um caos infinito que nos separa . . ." (Estátua de Pascal, M. Artes e Ofícios, Paris.)

Sob a inspiração da matemática, o racionalismo do século XVII projeta construir uma ciência universal da ordem e da medida, uma *mathesis universalis* que transforma a análise num método de aplicação universal. Desde Descartes, a análise aparece como procedimento capaz de produzir um conhecimento novo, referindo o desconhecido que se procura ao já conhecido. E, nesse sentido, a análise, que é o método, subordina-se à noção de ordem. A matemática serve de exemplo: a progressão aritmética e geométrica consistem essencialmente numa série de termos ordenados de tal maneira, que *dessa ordem* decorre a determinação do termo seguinte pelo termo precedente. A ordem permite não apenas colocar cada termo em seu lugar, como também e sobretudo determinar — pelo próprio lugar que deve ocupar — o valor de outro termo desconhecido. Assim, a ordem oferece uma realidade na qual os vínculos das partes são determinados internamente, de sorte que a ordenação é inerente aos termos ordenados. Por isso mesmo, a ordem permite a comparação entre termos conhecidos para determinar um outro desconhecido. E, para o racionalismo do século XVII, essa ordem é tanto a ordem da própria realidade quanto a ordem dos conhecimentos sobre a realidade.

Mas, se conhecer é referir o desconhecido ao já conhecido, é necessário supor que esses dois termos tenham a mesma medida, isto é, sejam da mesma natureza. A medida é, portanto, o critério da homogeneidade e da diferença entre os seres. Assim, a medida do corpo seria a extensão, enquanto a da alma seria o pensamento. Esse dualismo, que provém de Descartes, leva à conclusão de que o conhecimento do corpo não pode ser alcançado mediante o conhecimento da alma, e o da alma não pode ser feito por meio do conhecimento do corpo. Um corpo só permitiria conhecer outro corpo, como o estudo de uma figura geométrica, e uma idéia pode levar ao conhecimento de outra idéia. Por outro lado, torna-se impossível conhecer uma realidade por intermédio de outra que lhe é heterogênea, isto é, que não possui a mesma medida.

A questão da medida coloca um dos principais problemas propostos à meditação dos racionalistas do século XVII: o das relações entre corpo e alma. Sob a influência do jansenismo, esse problema se aguça em Pascal. O sacrifício ascético do corpo é por ele considerado uma condição para a salvação da alma. Mas como essa relação é possível se o corpo e a alma são incomensuráveis?

Racionalismo e consciência trágica

Cruzam-se em Pascal duas histórias: a do racionalismo e a do jansenismo, a ciência e a apologética. No prefácio ao *Tratado do Vácuo*, ele define a história das ciências como progressão e a da teologia como transmissão. Os conhecimentos que dependem da razão aperfeiçoam-se com o tempo — e por isso os modernos conheceriam mais e melhor a física do que os antigos. As verdades da fé, ao contrário, seriam fundadas na autoridade e na memória; assim, numa questão como a da graça, torna-se necessário averiguar o que pensaram São Paulo ou Santo Agostinho. Essa posição conduz Pascal à crítica ao conservadorismo de seu século: combate os físicos que apelam para a autoridade dos antigos e os teólogos que pretendem inventar "verdades" novas. A escolástica, de um lado, e os jesuítas, de outro, suscitam em Pascal — como em todos os grandes pensadores da época — uma atitude permanentemente polêmica.

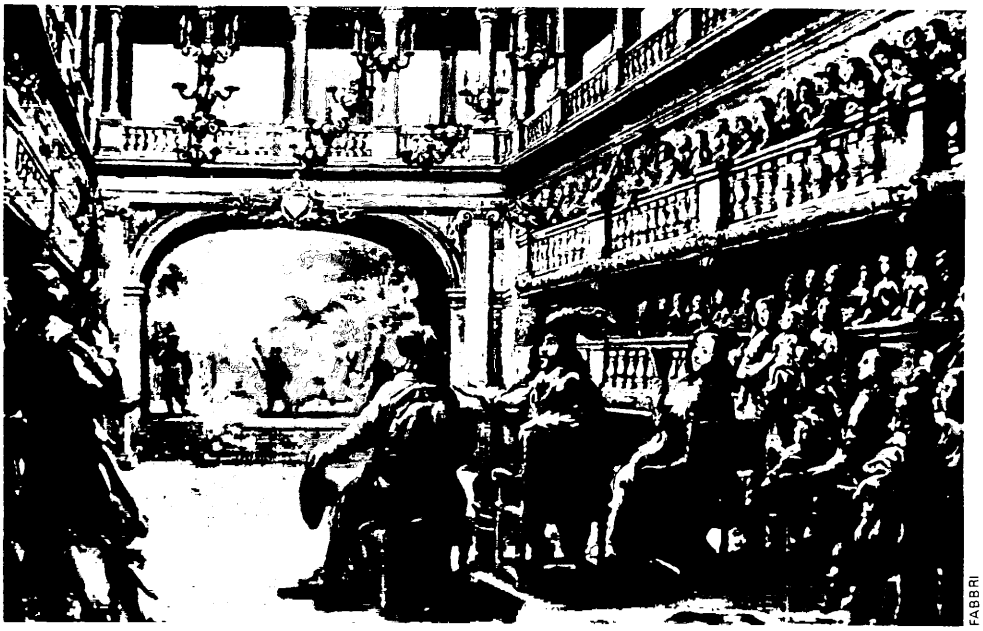
E, no entanto, a visão pascalina é uma visão trágica, que não se concilia com o racionalismo expansionista típico de seu tempo. Cartesiano pelo método, Pascal é um anticartesiano resoluto pelas idéias.

A física, ao destruir o cosmo e geometrizar o espaço, construiu a imagem de um universo infinito; a filosofia, por sua vez, propôs um método cuja garantia seria a própria correção do ato de pensar. Com isso elas destruíram duas noções medievais: a de *mundo* e a de *comunidade*. Em seu lugar surgiram a de *espaço infinito* e a de *indivíduo racional*. O mundo, de um lado, não apresenta mais hierarquia, enquanto o conhecimento, de outro lado, tem de encontrar

ARBORIO MELLA

"Quando se lê depressa demais ou demasiado devagar, não se entende nada." (Pascal em seu atelier, Biblioteca Nacional de Paris.)

em si mesmo o seu fundamento. Essas duas inovações liberam, no plano social, as idéias de liberdade, de igualdade, de justiça, mas, sobretudo, a de isolamento ou de auto-suficiência individual. Trata-se, na verdade, de uma característica do Terceiro Estado — como se designava, na época, a parte não privilegiada da nação francesa (as duas ordens privilegiadas da sociedade eram a nobreza e o clero, enquanto essa terceira ordem era constituída por burgueses, artesãos, operários e camponeses). Explica Lucien Goldmann: "Em vez de uma sociedade hierarquizada, na qual cada homem possuiria seu lugar próprio, diferente de todo outro homem, segundo o ofício ou a categoria social, e onde cada um julgava o valor de seu lugar comparando-o com o dos demais, o Terceiro Estado desenvolveu progressivamente indivíduos isolados, livres e iguais, três condições inerentes às relações de troca entre vendedores e compradores". Nesse isolamento é que Pascal enfrenta os espaços

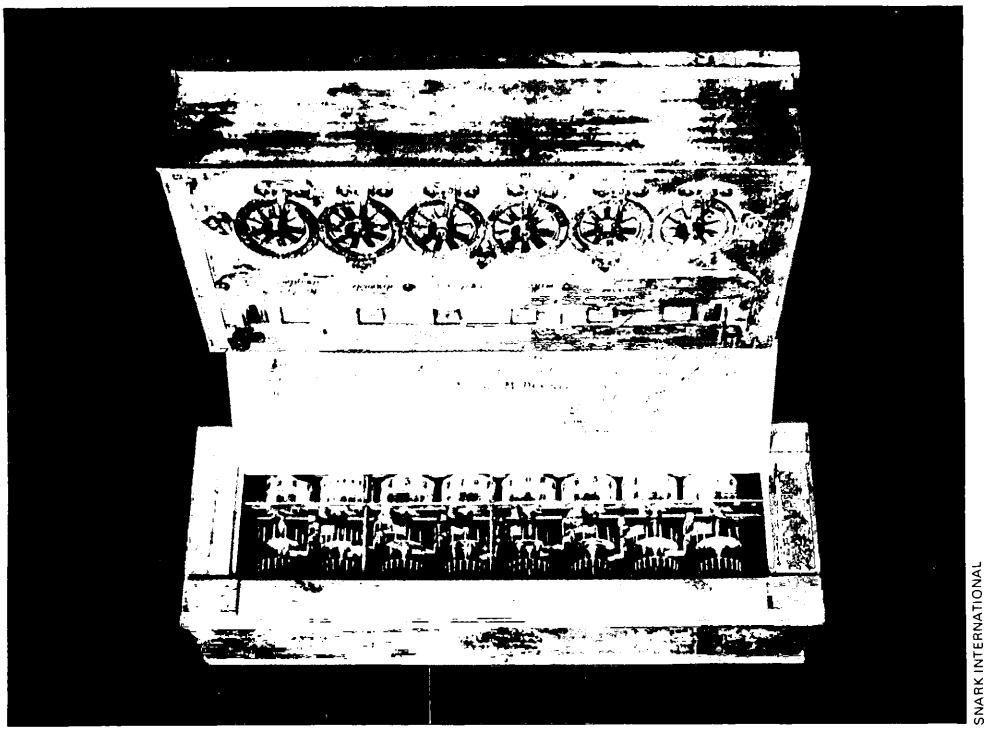


"Nada é mais insuportável ao homem do que um repouso total . . . Sente então seu nada, seu abandono, sua insuficiência, sua dependência, sua impotência, seu vazio. Incontinente subirá do fundo de sua alma o tédio, o negrume, a tristeza . . ." (Luís XIII no Teatro, Museu de Artes Decorativas de Paris.)

infinitos, o infinito em grandeza e o infinito em pequenez.

O mecanicismo e o racionalismo esvaziaram a noção de mundo físico e de comunidade humana e explicaram a natureza e a sociedade através de leis naturais; com isso, esvaziaram também os problemas do bem e do mal e a necessidade de o homem encontrar um apoio exterior a ele. Deus não mais podendo falar aos homens por intermédio do mundo, abandonou-o, escondeu-se. O "Deus dos filósofos" apresenta-se apenas como uma hipótese, um artifício para provar, como em Descartes, a existência do mundo: é um puro conceito teórico. Opondo-se a essa concepção generalizada em seu século, o jansenista Pascal desenvolve uma *consciência trágica:* reconhece tudo o que havia de precioso e de definitivo no novo conhecimento científico e, simultaneamente, recusa-se radicalmente a considerar este mundo como a única perspectiva para o homem. Considera a razão como um fator importante da vida humana, um fator de que o homem pode se orgulhar; mas ela não seria *todo* o homem, nem deve e nem pode ser suficiente para a sua vida, mesmo no plano da investigação científica. Por isso Pascal retorna ao que o racionalismo havia abandonado: à moral e à religião — esta no sentido amplo de fé num conjunto de valores transcendentes ao indivíduo. Mas essa volta não significa a recriação da noção antiga de comunidade: a moral e a fé pascalinas são a moral e a fé do homem solitário, do homem perdido em busca de apoio. O individualismo marca Pascal como marcou os outros racionalistas, só que para estes o indivíduo constituía uma fortaleza racional, enquanto para Pascal ele seria um abismo de miséria e de fraqueza.

A consciência trágica faz de Pascal um filósofo do paradoxo: afirma que a verdade é sempre a reunião dos contrários e que o homem é um ser paradoxal, ao mesmo tempo grande e pequeno,



SNARK INTERNATIONAL

Além de filósofo e pensador religioso, Pascal foi matemático, físico experimental e cientista prático, tendo inventado a máquina de calcular, que se vê acima (Museu de Artes e Ofícios, Paris), precursora das atuais. Na mesma época, outros tiveram a mesma preocupação e construíram as máquinas vistas em detalhe na página seguinte: em cima, a de Tito Lívio Burattini (Museu de História da Ciência, Florença) e a de Samuel Morlando, embaixo.

fraco e forte. Grande e forte porque nunca abandona a exigência de uma verdade e de um bem puros, sem mistura com o falso e com o mal. Pequeno e fraco porque jamais pode chegar a um conhecimento ou produzir uma ação que alcance plenamente esses valores. O pensamento de Pascal é trágico justamente porque assume esse "tudo ou nada", que proíbe o abandono da busca dos valores e, no entanto, proíbe qualquer ilusão quanto aos resultados alcançados pelo esforço humano.

Para o racionalismo clássico tudo o que existe e tudo o que o homem conhece têm uma causa ou uma razão que deve ser encontrada; a totalidade das coisas e a totalidade das idéias teriam, portanto, um fundamento real e indubitável. Haveria um ponto fixo, a partir do qual as coisas passam a existir: Deus. Haveria também um ponto fixo a partir do qual as idéias passam a ter existência: o sujeito racional. Para Pascal, todavia, é impossível encontrar o ponto fixo das coisas e das idéias, embora "ardamos de desejo de encontrar uma base constante e um ponto seguro". Para exprimir sua visão de um universo e de um homem marcados pelo dilaceramento e pelo paradoxo, Pascal utiliza a imagem dos dois infinitos e a do círculo cujo centro está em toda parte, enquanto a circunferência não está em nenhuma. A essas imagens acrescenta uma terceira: a da balança cujos braços são infinitos e pendem incessantemente para um e para outro lado, sendo impossível fixá-la ou

equilibrá-la. E se a ordem consistisse justamente nesse desequilíbrio permanente da balança? "A oposição faz aparecer a ordem e a ordem faz aparecer a oposição", afirma Pascal. A ordem seria, assim, circular e os braços da balança só se encontrariam no infinito. O ponto de encontro dos braços da balança e o centro do círculo infinito não estariam situados nem na natureza (física), nem na natureza humana (razão), mas em Jesus Cristo. Para Pascal, a física e a filosofia deveriam desembocar na fé, pois o ponto fixo não seria nem físico nem metafísico, mas religioso.

As razões do coração

Ao contrário de Descartes, que busca *um método* universal, Pascal fala em *métodos:* para cada problema preciso deve-se elaborar o método preciso para resolvê-lo. Haveria, assim, tantos métodos quantos os problemas a resolver. A particularidade da questão exige a particularidade do instrumento capaz de resolvê-la, e esse renovado esforço de invenção é que caracterizaria o matemático, cujo talento residiria justamente em descobrir as noções e os princípios úteis à resolução dos diferentes problemas. O descobrimento das relações entre as figuras não dependeria, portanto, de um método "democraticamente" comunicável a todos (como em Descartes), mas de certo talento, de certo espírito que muito poucos possuem: o espírito geométrico.

Mas o espírito de geometria não constitui, para Pascal, a totalidade do espírito científico. Quando se faz experiência em física, verifica-se que na determinação de cada fenômeno entra grande número de princípios. Na física deve imperar, portanto, outro tipo de espírito: o espírito de justeza. Todavia, há casos em que o cientista não trabalha, nem pode trabalhar, com princípios. Então — como no caso do estudo do vácuo —, nem o espírito de geometria, nem o de justeza são úteis: é imprescindível adotar o método experimental.

Cada um dos métodos revela, segundo Pascal, uma direção e um dom do espírito. Pascal não os descreve, não especula sobre eles e nem lhes dá regras: pratica-

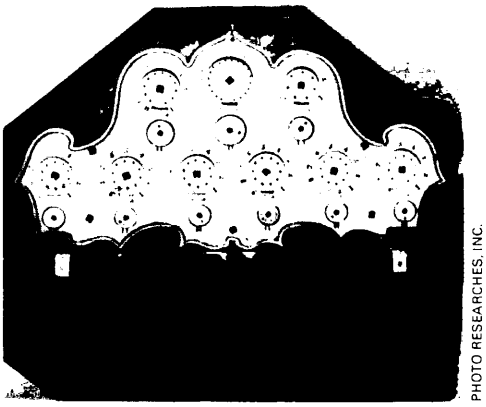


PHOTO RESEARCHES, INC.

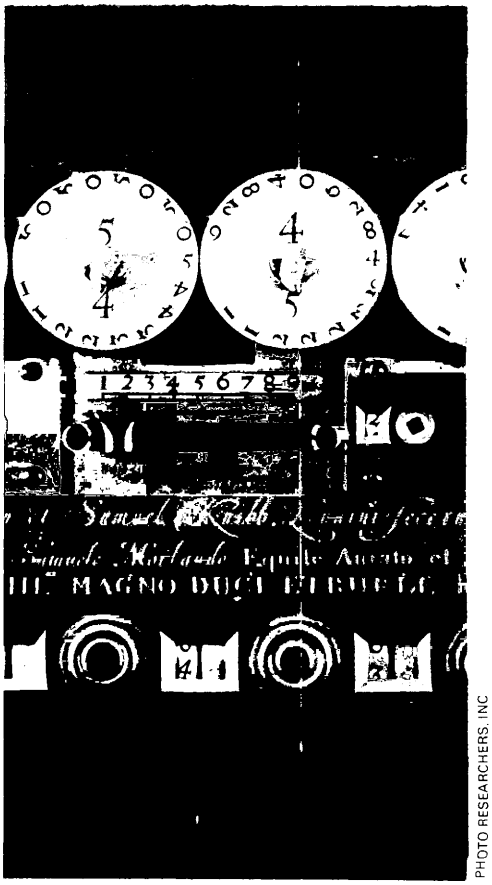


PHOTO RESEARCHERS, INC

"Não sei quem me pôs no mundo; nem o que é o mundo, nem o que sou eu mesmo; vivo numa terrível ignorância acerca de todas as coisas; não sei o que é o meu corpo, o que são meus sentidos, a minha alma e essa parte mesma de mim que pensa o que digo, que medita sobre tudo e sobre ela própria, e não se conhece mais do que o resto." (Pascal, Biblioteca Nacional de Paris.)

os, porém, com entusiasmo. Sua idéia fundamental é a do ajustamento do espírito ao domínio dos objetos de que se ocupa. Assim, um espírito que é "correto" num domínio poderá tornar-se "falso e insuportável" noutro.

O tipo peculiar de espírito do homem comum é um talento que nada tem a ver com os raciocínios e as observações dos cientistas. O homem comum sente mais do que raciocina. Ele pensa, mas pensa espontaneamente, naturalmente, tacitamente. Está dotado de um espírito muito diferente do geométrico: o espírito de finura, que consiste principalmente em "ver a coisa de uma só vez e não por progresso do raciocínio". Trata-se do espírito intuitivo, que apreende num só lance.

Pascal separa aquilo que Descartes unira: a unidade do método. Entretanto, de outro ponto de vista, compara e aproxima, pois considerando, embora, que o valor de um "espírito" consiste em sua aptidão para resolver os problemas de seu próprio domínio, pondera que estimá-lo apenas por esse valor é julgar somente como especialista. Além disso, acha Pascal, é necessário também julgar o que aquele "espírito" vale para o homem como homem. E novamente aqui Descartes e Pascal se separam: para o primeiro todas as ciências servem para fortificar o juízo porque seriam uma inteligência única a utilizar um único método; para Pascal a especialidade prevalece e para que um espírito seja fecundo é preciso que seja exclusivo em seu domínio. Afirma: "É raro que os geômetras tenham finura e é raro que os dotados de finura sejam geômetras".

Desse modo, segundo Pascal, somente a religião teria resposta no que tange à vida humana. Aqui o espírito de geometria nada pode fazer. Mas, assim como em geometria e em física cada problema exige que se encontre uma solução que lhe é peculiar, recorrendo não aos próprios dados dos problemas, mas a certas relações exteriores a eles e, todavia, capazes de resolver a questão, também no problema do homem a solução deve ser particular e não é fornecida pelos próprios dados da existência humana, e sim por algo exterior a ela e que, no entanto, seria o único capaz de justificar a humanidade: Jesus Cristo. Embora venha de fora do humano e seja ininteligível para os critérios humanos, só a religião seria capaz de esclarecer o mistério do homem.

Pascal tem horror aos princípios considerados válidos para tudo e para todos. Detesta tanto a casuística dos jesuítas quanto a filosofia de um dos seus discípulos, Descartes, as quais através de princípios universais afinal não explicam nada. Os princípios poderiam ser universais se e somente se o homem pudesse alcançar os primeiros princípios de tudo o que existe — mas a natureza humana não tem essa força. Nos *Pensamentos* Pascal escreve: "O homem é, na natureza, nada com relação ao infinito, tudo com respeito ao nada: um meio entre o nada e o tudo". Eis porque o homem pode conhecer alguma coisa de si e dos outros seres, mas não deve esperar conhecer o princípio e o fim deles e de si próprio.

Como usar, então, certos conhecimentos como *princípios* para outros? Qual a faculdade que permite ao homem fazer isso? Pascal diz que é o "coração". Mas não se trata dos sentimentos, pois, ao contrário, as paixões impedem o homem de se conhecer e de se salvar; trata-se de um tipo peculiar de inteligência, que Pascal opõe à razão dos racionalistas. A razão é o conhecimento discursivo, demonstrativo, que funciona extraindo conclusões de certas premissas dadas. O coração, essa forma singular de inteligência, seria, ao contrário, o conhecimento imediato e intuitivo dos princípios. Assim, seria o coração que alcança os axiomas da geometria, ou que Jesus Cristo é o mediador entre o finito e o infinito: o coração é a intuição dos princípios indemonstráveis. Ao dizer que "o coração tem razões que a razão desconhece", Pascal não está afirmando que os sentimentos e a inteligência se opõem. Está mostrando que há no homem duas maneiras de conhecer: o conhecimento intuitivo e imediato de uma verdade (p. ex., que o espaço tem três dimensões) e o conhecimento discursivo ou mediato de uma realidade (p. ex., que a quarta proporcional é encontrada pela operação com os outros três elementos dados). A fé seria um conheci-

mento do coração — e por isso Pascal critica os filósofos que pretendem demonstrar ou desacreditar as verdades da fé por meio da razão, que nada tem a ver com ela, do mesmo modo que o espírito de geometria nada tem a ver com o de finura. O Deus dos filósofos não é o Deus da fé: não é Deus.

O Deus escondido

As *Provinciais* foram escritas por Pascal na fase em que, militante, defende a concepção jansenista da graça, do milagre, da razão e da fé. Já no período final de sua vida, a partir de março de 1657, é marcado pela submissão exterior aos poderes políticos e eclesiásticos, embora interiormente os recuse através do recurso ao paradoxo, à tragédia e a Deus. Nessa fase — que é a dos *Pensamentos* —, Pascal aproxima-se da posição dos jansenistas do retiro completo, da visão trágica da vaidade do mundo e dos homens. Os jansenistas das duas tendências tinham em comum o postulado do Deus escondido, isto é, da distância insuperável entre Deus e o homem. Mas os militantes e o Pascal das *Provinciais* acreditavam que Deus deu ao homem os meios de conhecer as verdades essenciais por meio da luz natural e das Escrituras, e se algumas vezes o homem as ignora é por uma depravação da vontade e por viver fora dos quadros da Igreja. Já os jansenistas trágicos e o Pascal dos *Pensamentos* acreditam que a incerteza recobre tudo e que a vida cristã é um misto de esperança e tremor. Deus se esconde irremediavelmente e não há Graça que o torne manifesto ao homem. Deus tendo abandonado o mundo e a Igreja, o homem só pode ser um miserável pecador. No terceiro período de sua vida, Pascal vive assim o paradoxo de ter de se submeter ao poder monárquico e eclesiástico, e de dedicar-se aos trabalhos científicos, ao mesmo tempo que admite a incerteza radical de tudo. Assume então o paradoxo jansenista do "pecador justo", do homem que vive simultaneamente na recusa e na aceitação do mundo. Desse modo é que se deve compreender a famosa "aposta" que aparece nos *Pensamentos:* já que não se pode provar nem que Deus existe, nem que Deus não existe, já que não se pode provar que haverá ou não salvação eterna — só se pode apostar. Mas ao apostar, deve-se levar em conta as perdas e os ganhos; assim, se se aposta que Deus não existe, e se ele existir, está-se perdido; se se aposta que Deus existe, e ele não existir, nada acontece. Deve-se então apostar na existência de Deus, pois a condição humana é risco, perigo de fracasso e esperança de vitória: o homem sente que Deus existe quando experimenta cruelmente sua ausência.

O Pascal apologeta não lê as Escrituras para demonstrá-las, mas para mostrar que somente nelas existe aquela religião que corresponde completamente às necessidades do homem. A única prova das verdades religiosas é, para ele, a revelação, e Deus — fonte dessa revelação — é a única autoridade. Por isso os *Pensamentos* partem de verdades reveladas referentes ao destino sobrenatural do homem e à mediação de Cristo. Se as provas aqui fossem como as geométricas, a apologética seria inútil, pois as provas religiosas — milagres e profecias — são inúteis para o incrédulo. Nelas Deus se revela ocultando-se, e, por isso, só a fé as alcança. E a fé depende da graça, não do raciocínio. Dirigindo-se ao incrédulo, é necessário empregar provas, mostrar que a religião cristã é a única que pode levar o homem a compreender a si mesmo. Mas as provas não são provas da verdade religiosa, mas um estímulo para que o incrédulo venha a crer.

Para Pascal, o ponto de partida para se subir à fé é o autoconhecimento. Os estóicos e Descartes teriam, portanto, entrevisto uma parte da verdadeira natureza humana. Montaigne (1533-1592) também teria tido razão ao apontar a fraqueza e a debilidade do homem, do homem sempre enganado por sua imaginação, volúvel e escravo da opinião pública, sujeito às doenças e à morte. Mas isso seria também apenas uma parte da natureza humana. Esta, para Pascal, é a unidade paradoxal e trágica daquelas duas verdades contrárias. O homem é uma incoerência e essa incoerência é trágica, porque não se oferece ao próprio homem como um quadro que ele pode contemplar com indiferença: ao contrá-

ARBORIO MELLA

"Tudo o que sei é que devo morrer logo, e contudo o que mais ignoro é essa morte que não poderei evitar. Assim como não sei de onde venho, não sei para onde vou . . ."
(Máscara mortuária de Pascal.)

rio, diz respeito ao que ele tem de mais íntimo e profundo. A incoerência do homem retira de sua moral e de sua ciência todo apoio e toda a segurança, deixando-o desesperado e descentrado. O homem é essa "glória e escória do universo", que não sabe de onde veio e nem para onde irá. Em si mesmo o homem encontra seu próprio eu miserável e cujo sentido só poderá ser encontrado referindo-o ao seu destino sobrenatural revelado pelo cristianismo: sua grandeza vem de sua origem divina, sua esperança de salvação é sustentada pela redenção de Jesus Cristo, sem a qual o conhecimento de Deus seria inútil para o homem.

O Deus das Escrituras, ao contrário do Deus dos filósofos, não é uma idéia da razão: o homem o perde e o reencontra, pode sentir sua existência ao sentir sua ausência. Encontrá-lo não significa sentir uma satisfação intelectual, à semelhança da que o matemático experimenta ao resolver um problema difícil: encontrá-lo é mudar de vida, é esquecer tudo, menos o próprio Deus.

A apologética pascalina começa, portanto, provocando uma tomada de consciência da contradição irredutível que definiria uma vida humana. Estabelece, de saída, uma exigência de lucidez: o homem não pode nem deve fugir de si mesmo, inventar desculpas para suas fraquezas e glórias para suas grandezas, nem inventar razões filosóficas para justificar o que ele é. Em seguida, a apologia consiste em decifrar os dois Testamentos e a história da Igreja, enunciando os motivos para se crer no drama da queda e da redenção, que explicaria a antinomia da condição humana. Não se trata de provar a fé, mas de estimular sua vinda. Mesmo porque não é possível transformar a natureza humana: só o mistério da Graça pode realizar essa transformação e isso depende de Deus. A tarefa do apologeta não pode, portanto, ser demonstrativa, mas apenas persuasiva. Eis por que Pascal não emprega a arte de demonstrar, mas a de persuadir, que é a que se ajusta à disposição do ouvinte e que "consiste tanto em agradá-lo como em convencê-lo, pois os homens se governam mais por capricho do que pela razão".

CRONOLOGIA

1623 — *Nascimento de Pascal, em Clermont-Ferrand, a 19 de junho.*
1631 — *O pai de Pascal instala-se em Paris com os filhos.*
1635 — *Manifestação de precocidade do gênio científico de Pascal, que descobre sozinho as primeiras 32 proposições de Euclides.*
1638 — *A família Pascal retira-se para a província Auvergne.*
1639 — *Pascal inventa a máquina de calcular.*
1640 — *Impressão do* Ensaio sobre as Cônicas, *primeira obra de Pascal.*
1645 — *Publicação da* Carta Dedicatória a Monsenhor Chanceler acerca da Nova Máquina (Aritmética) Inventada pelo Senhor Blaise Pascal.
1646 — *Pascal converte-se ao jansenismo; repete, em Rouen, as experiências de Torricelli sobre o vácuo.*
1647 — *Pascal encontra-se com Descartes; publica as* Novas Experiências sobre o Vácuo *e redige o* Prefácio para um Tratado do Vácuo.
1648 — *Pascal escreve, em latim, a* Generatio Conisectionum; *faz experiências sobre pressão atmosférica na torre de Saint-Jacques, em Paris; redige a* Descrição da Grande Experiência do Equilíbrio dos Licores.
1651 — *Morre o pai de Pascal a 24 de setembro.*
1653 — *Pascal redige o* Tratado do Equilíbrio dos Licores e Tratado da Gravidade da Massa de Ar.
1655 — *Pascal redige o* Colóquio de Pascal com o Senhor de Saci sobre Epicteto e Montaigne.
1656 — Condenação do jornalista Arnauld pela Sorbonne; *Pascal entra na polêmica e publica a primeira* Provincial.
1657 — *As autoridades religiosas põem as* Provinciais *de Pascal no Index.*
1658 — *Pascal redige a* Primeira Carta Circular Relativa à Ciclóide.
1659/1660 — *Pascal escreve a* Oração para o Bom Uso das Doenças *e* Discursos sobre a Condição dos Grandes.
1662 — *Pascal obtém patente para exploração de uma empresa de transportes coletivos; morre a 19 de agosto.*
1670 — *Primeira edição dos* Pensamentos *de Pascal.*

BIBLIOGRAFIA

PASCAL: *Pensamentos*, trad. Sergio Milliet; *Les Provinciales*, in *Oeuvres Complètes*, Éditions du Seuil, Paris, 1963.
GOLDMANN, LUCIEN: *Le Dieu Caché*, Ed. Gallimard, Paris, 1955.
PÉRIER, GILBERTE: *La Vie de M. Pascal, Écrite par Mme. Périer, sa Soeur*, in *Pascal, Oeuvres Complètes*, Ed. du Seuil, Paris, 1963.
GANDILLAC, MAURICE: *Pascal, l'Homme et l'Oeuvre*, Ed. Minuit, Paris, 1957.
KOYRÉ, ALEXANDRE: *Du Monde Clos à l'Univers Infini*, Presses Universitaires de France, Paris.
BRUNSCHWICG, LÉON: *Spinoza et ses Contemporains*, Presses Universitaires de France, Paris, 4.ª ed., 1951.
SERRES, MICHEL: *La Philosophie de Leibniz et ses Modèles Mathématiques*, Ed. P.U.F., Paris, 1968.
GUÉROULT, MARTIAL: *Descartes selon l'Ordre des Raisons*, Ed. Aubier, Paris, 1953.
FOUCAULT, MICHEL: *Les Mots et les Choses*, Ed. Gallimard, Paris, 1966.
GOUHIER, HENRI: *Pascal*, Introdução a *Pascal, Oeuvres Complètes*, Ed. du Seuil, Paris, 1963.
GRANGER, G. GASTON: *La Raison*, Ed. P.U.F., Paris, 1958.
GRANGER, G. GASTON: Introdução às *Obras Escolhidas de Descartes*, Ed. Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1962.
HUSSERL, EDMOND: *Philosophie Première*, Ed. P.U.F., Paris, 1970.
MERLEAU-PONTY, MAURICE: *Partout et Nulle Part*, in *Eloge de la Philosophie*, Ed. Gallimard, Paris, 1960.
LEFÈBVRE, HENRI: *Pascal*, Les Éditions Nagel, Paris, 1954.

© — COPYRIGHT MUNDIAL 1973 — ABRIL S.A. CULTURAL E INDUSTRIAL — SÃO PAULO — BRASIL

CAPÍTULO 24

ESPINOSA

"Pela decisão dos anjos e julgamento dos santos, excomungamos, expulsamos, execramos e maldizemos Baruch de Espinosa... Maldito seja de dia e maldito seja de noite; maldito seja quando se deita e maldito seja quando se levanta; maldito seja quando sai, maldito seja quando regressa... Ordenamos que ninguém mantenha com ele comunicação oral ou escrita, que ninguém lhe preste favor algum, que ninguém permaneça com ele sob o mesmo teto ou a menos de quatro jardas, que ninguém leia algo escrito ou transcrito por ele."

Essas palavras fazem parte do texto de excomunhão de Espinosa, promulgada pela comunidade judaica de Amsterdam a 27 de julho de 1656. Compreender-lhe o significado mais profundo exige que se saiba o que ele pensou e exprimiu, a que situação concreta esse pensamento respondia e quais as suas conseqüências; como se formou e como se desenvolveu.

Um cristão-novo?

A família de Espinosa é originária da cidade castelhana de Espinoza de los Monteros. Em 1492, seus membros emigraram para Portugal; seis anos depois, foram obrigados a converter-se ao cristianismo. Tornaram-se marranos ou cristãos-novos, isto é, judeus convertidos. Embora aceitassem a nova fé, os marranos permaneceram vinculados à tradição judaica.

O pai de Espinosa, Miguel, nasceu nas cercanias de Beja. Daí, emigrou com a família para a cidade francesa de Nantes e depois para Amsterdam, numa das inúmeras levas de marranos que procuraram a Holanda por causa do declínio da Espanha. O império espanhol enfraquecia-se porque sua economia, baseada no privilégio e no monopólio, não era capaz de competir com o livre comércio, do qual a Holanda era pioneira.

No dia 24 de novembro de 1632, em Amsterdam, nasceu Baruch (ou Bento em português, ou Benedictus em latim). Nasceu marcado pelo conflito de suas origens: judeu, porque recebido na comunidade de Abraão e por receber educação rabínica; português (e com o catolicismo implícito nesse fato), porque seus pais eram emigrantes portugueses, o português sua língua materna; holandês, porque nasceu em Amsterdam, morreu em Haia e porque participou da vida política e cultural dos Países-Baixos. A verdade está provavelmente com o historiador Carl Gebhardt, quando afirma que Espinosa era marrano e seu destino foi determinado pelo fato de que sua nação, como sua religião, não foi para ele propriamente uma realidade, mas sobretudo um problema. Espinosa foi a única exceção à regra que liga cada pensador moderno a seu povo e à participação deste em sua obra.

Pouco se sabe da infância de Espinosa. Consta que seu pai, homem muito sensato, foi o primeiro a ensinar-lhe a não confundir carolice com devoção. Sabe-se também que na adolescência foi educado como os demais jovens marranos de família abastada. Estava destinado à profissão mercantil, mas isso não excluía o estudo do hebraico, da Bíblia e da história do povo judeu. Esses estudos foram feitos na escola Árvore da Vida. Freqüentou também a Academia da Coroa e da Lei, onde penetrou nos grandes problemas do judaísmo. Impressionou-se muito com Abraão Ibn Ezra, o primeiro a despertar-lhe dúvidas quanto à unidade do Pentateuco; essas dúvidas aumentaram quando leu Gersonides, que assinala discrepâncias cronológicas nos Livros Sagrados. Na Academia da Coroa e da Lei, Espinosa conheceu a obra de Maimônides, escolástico de tendência aristotélica; leu o judeu-espanhol Chasdai Crescam e o renascentista Leon Hebreu. Este último tentou conciliar o judaísmo e a cultura do Renascimento, especialmente o platonismo renovado, e propôs uma concepção do mundo baseada no amor como força cósmica. A teoria espinosana do amor intelectual de Deus mostra clara influência de Leon Hebreu. Na mesma época, Espinosa estudou com Morteira, o maior talmudista da comunidade de Amsterdam e conheceu a Cabala que, posteriormente, trataria com o

Na página anterior: retrato de Espinosa, por van Hoogsraten; Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel.

Espinosa foi marcado, desde suas origens remotas, por uma formação étnica e cultural feita de elementos contraditórios. Sua família era judia e foi obrigada a converter-se ao cristianismo em Portugal. Depois, emigrou para os Países-Baixos, e o filósofo integrou-se na cultura holandesa. (Jakob van Ruysdael (1628-1682): Cemitério Hebraico-Português; Pinacoteca de Dresde.)

maior desprezo, considerando-a como uma das formas de superstição.

Todos esses elementos de sua formação eram, até certo ponto, contraditórios, como era contraditório e problemático o mundo judaico em que vivia. As mais variadas tendências se entrecruzavam, obrigando os pensadores a buscar soluções próprias. Nem sempre o resultado era aceito pela comunidade, como aconteceu com Uriel da Costa, que afirmava não existir beatitude eterna, pois na Bíblia não se fala em imortalidade da alma, mas em felicidade temporal. Uriel da Costa foi perseguido por causa dessa idéia e obrigado a retratar-se depois de submetido à flagelação pública. Desesperado, suicidou-se em abril de 1640. Com apenas oito anos de idade, Espinosa assistiu à flagelação, e o acontecimento, certamente, causou-lhe a mais profunda impressão.

Dentro de tal cenário, o jovem Espinosa cada vez mais passou a fazer parte daqueles que — no dizer de Oróbio de Castro — "... chegam ao judaísmo depois de haver estudado durante todo seu período de idolatria algumas ciências profanas como a lógica, a metafísica e a medicina. Ignoram a lei tanto quanto os princípios, mas cheios de arrogância e de orgulho estão convencidos de que a

Os marranos, cristãos-novos da península Ibérica, emigraram no século XVII para os Países-Baixos por três motivos básicos: o medo da Inquisição, o espírito empresarial e as promessas de liberdade religiosa. Amsterdam era conhecida como a Nova Jerusalém. (Gravura de fins do século XVIII representa duas sinagogas de judeus alemães de Amsterdam; coleção particular, Paris.)

conhecem a fundo e, embora desconheçam o essencial, estão convencidos de que conhecem muito bem todas as matérias". Ainda segundo Oróbio, esses elementos arrogantes e orgulhosos negam a verdade das Escrituras e do Deus nelas revelado, substituindo-o por um Deus-Natureza. Negam a fé, só aceitam o poder natural da razão e, portanto, negam os milagres. Negam que haja um povo eleito e perguntam por que Deus não se teria dado a conhecer a todos os homens. Oróbio acusa explicitamente o médico Juan del Prado como herege, mas a acusação visava sobretudo ao jovem Espinosa, que a comunidade judaica julgava ter saído do bom caminho, por influência de Juan del Prado.

Espinosa tem então 24 anos e é chamado pelo talmudista Morteira, chefe espiritual da comunidade e diretor da Academia da Coroa e da Lei, a fim de que se retrate. Espinosa recusa-se e a convocação passa a ser feita em nível superior, pela própria Sinagoga de Amsterdam. As autoridades o submetem a intenso e malicioso interrogatório, cuja finalidade é mostrar seu ateísmo. Antes que a Sinagoga se visse compelida a excomungá-lo, Espinosa toma a iniciativa de afastar-se e redige o opúsculo

FABBRI

Espinosa foi excomungado da comunidade judaica de Amsterdam quando tinha apenas 24 anos de idade. Ainda não tinha escrito suas obras, mas já formulava uma das idéias essenciais que caracterizaria toda sua filosofia: a crítica da religião judaico-cristã, fundada na onipotência cega de Deus e na crença em profecias e milagres. (Rembrandt, "O Rabino"; Museu Real de Amsterdam.)

Apologia para Justificar uma Ruptura com a Sinagoga, atualmente perdido.

O partido da liberdade

A exclusão da comunidade judaica foi seguida por outras transformações na vida de Espinosa. Como por essa época as finanças da família não iam bem, os irmãos e cunhados viram na excomunhão um bom motivo para deserdá-lo e afastá-lo dos negócios familiares. Espinosa não se abalou e procurou uma ocupação que resolvesse o problema da subsistência. Pondo em prática uma regra de vida dos antigos sábios judeus, aprendeu a polir lentes para lunetas. Saiu-se tão bem no ofício que a clientela aumentou rapidamente, fornecendo-lhe o suficiente para viver.

A mais importante das conseqüências, contudo, foi sua integração na vida cultural holandesa, no momento em que os Países-Baixos viviam seu século de ouro. O novo Estado holandês fundava-se na liberdade burguesa, entendida como liberdade de empresa e liberdade de consciência. Valorizava-se a atividade econômica e promovia-se a tolerância religiosa, pois as barreiras confessionais apresentavam-se como empecilho para o intercâmbio comer-

cial. A Igreja Romana, com seus tribunais, sua fiscalização, sua intolerância, aparecia aos burgueses da Holanda como manifestação de sua dependência em relação a um poder estrangeiro e contrário a seus interesses vitais. A alta burguesia adotou então o calvinismo em sua forma liberal, também chamado evangélico ou libertino e que se opunha ao calvinismo ortodoxo. Os libertinos defendiam a tolerância em matéria de religião, afirmavam a supremacia do poder civil sobre a autoridade religiosa e declaravam que esta não tinha direito de legislar em assuntos de fé e de moral. Opunham-se, assim, aos ortodoxos, partidários da dominação do Estado pela Igreja e que condenavam o desenvolvimento econômico como contrário à Bíblia. O calvinismo ortodoxo foi, em geral, adotado por todas as classes e camadas sociais prejudicadas com o desenvolvimento da economia mercante e com a nascente indústria. Ortodoxos eram, assim, os camponeses pobres, artesãos, marinheiros, operários portuários e a nobreza, constituindo todos a clientela da Casa de Orange.

O conflito entre as duas tendências opostas explodiu abertamente após o tratado de vestfália (1648). As Províncias Unidas haviam participado da Guerra dos Trinta Anos, ao lado da França contra a Espanha, e assinaram um tratado de paz em separado, o que abria as portas das colônias espanholas para o comércio holandês, satisfazendo portanto aos interesses da burguesia. A Casa de Orange, ao contrário, desejava a continuação da guerra, sem a qual sua existência não tinha sentido. Firmada a paz, o poder passou a ser ocupado pela burguesia e pela ala calvinista libertina. Seu maior representante era Johannes de Witt, eleito Grande Pensionário em 1653, permanecendo até 1672, quando foi assassinado e a Casa de Orange retomou o poder.

Espinosa, amigo de Witt, viveu intensamente todo o conflito. Partidário de sua política e horrorizado com o crime, quis pregar nas paredes de Amsterdam um cartaz que dizia "Últimos dos Bárbaros", mas foi impedido por um amigo.

Durante esse período, Espinosa escreveu a maior parte de suas obras e sua integração na cultura holandesa se fez, assim, no momento de maior intensidade dos conflitos sócio-econômicos, característicos dos Países-Baixos, e na fase de maior esplendor da vida intelectual e artística da nação.

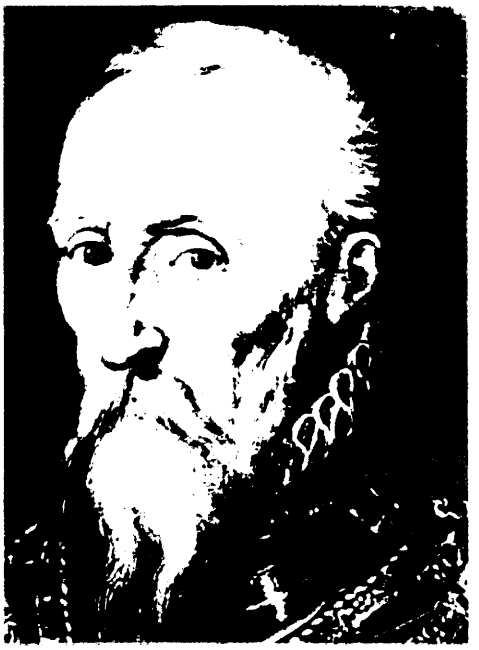
Um homem do mundo

Dentro desse panorama, após a excomunhão em 1656, Espinosa abandonou os estudos judaicos e penetrou no humanismo clássico. Aprendeu latim e um pouco de grego com Franz Van den Enden, ex-jesuíta, médico, filólogo e livreiro, que em 1648 tentou a paz entre os Países-Baixos e a Espanha, em 1650 ofereceu-se a Johannes de Witt para lutar contra a Inglaterra e, em 1654, foi enforcado pelos franceses depois de participar de um complô de alta traição. Com esse mestre, Espinosa leu obras de Terêncio, Tácito, Tito Lívio, Petrônio, Virgílio, Sêneca, César, Salústio, Marcial, Plínio, Ovídio, Cúrcio, Plauto e Cícero. Dos gregos, leu Diofanto, Aristóteles, Hipócrates, Epiteto, Luciano, Homero e Euclides.

Na mesma época, Espinosa estuda a filosofia de Descartes, sobre o qual escreverá, em 1663, os *Princípios da Filosofia Cartesiana*. O peso do cartesianismo sobre Espinosa é, na verdade, o peso do novo racionalismo do século XVII; é a confiança no poder da razão tanto nos domínios da teoria, quanto na ação prática e que começou pela necessidade de elaborar as noções de método, de verdade e, a partir delas, as noções de ser e de ação.

Os calvinistas libertinos eram favoráveis ao cartesianismo. Entre eles, formou-se o grupo dos colegiantes (integrantes do Collegi Prophetica), entre os quais se encontrava a maior parte dos amigos de Espinosa. Os colegiantes dedicavam-se especialmente ao estudo da Bíblia e da nova filosofia; foram eles os primeiros a ler o manuscrito da *Ética*, redigida por Espinosa a partir de 1661.

Além dos amigos colegiantes, Espinosa relacionava-se com muito mais gente dos círculos culturais holandeses. Não é verdadeira, portanto, a imagem muito difundida, segundo a qual teria sido uma espécie de eremita, solitário,



Guilherme de Orange (em baixo) dirigiu a sublevação das Províncias Unidas e o duque de Alba organizou a repressão religiosa contra os holandeses em nome de Filipe, soberano da Espanha.

pobre e asceta. Nada mais distante da realidade. Entre a burguesia libertina e progressista, encontram-se amigos íntimos do filósofo. Loedwjk Meijer, Simon de Vries, Jarig Jelles, Pieter Balling, Johannes Rienwertz, Conrad von Beuning, Johannes Hudde mantêm relações com Espinosa e todos são representantes expressivos das altas esferas administrativas e científicas da Holanda. O Grande Pensionário Johannes de Witt e seu irmão Cornelius visitam-no em casa, assim como o filósofo Leibniz. A correspondência de Espinosa revela que discutiu longamente com o químico inglês Robert Boyle, a respeito da natureza do salitre. Outro correspondente foi Oldenburg, diplomata holandês na Inglaterra. As cartas revelam também que foi convidado para lecionar na Universidade de Heidelberg, mas recusou, pois o convite solicitava-lhe não ensinar teorias comprometedoras para a religião. Prova também de seu intenso relacionamento encontra-se na viagem a Utrecht, realizada em 1673, como embaixador.

Que não era um asceta e solitário, preocupado exclusivamente com a salvação de sua alma e desinteressado do mundo, prova-o melhor ainda o *Tratado Teológico-Político*, onde defende a separação entre Estado e Igreja, política e religião, filosofia e revelação. O *Tratado* preocupa-se com a violência política e nele aparece a meditação teórica articulada com as exigências objetivas, próprias da sociedade em que viveu e dos interesses da classe com a qual era solidário.

O *Tratado Teológico-Político* foi escrito em 1665 e, por precaução, publicado sem o nome do autor. Além dessa obra e dos *Princípios da Filosofia Cartesiana* (única obra publicada com seu nome), escreveu, em 1660, o *Breve Tratado*, forma juvenil e preparatória da *Ética*, o *Tratado da Correção do Intelecto*, em 1661, e a *Ética*, sua maior obra, iniciada nesse mesmo ano e terminada em 1675. A *Ética* não pôde ser publicada, logo após a efervescência causada pelo *Tratado Teológico-Político*, por causa das acusações que pesavam sobre o autor; os teólogos o consideravam "ateu, blasfemador e elemento nocivo para a república". Em 1677, após sua

FABBRI

Christiaan Huygens (1629-1695) foi um dos maiores representantes do grande desenvolvimento científico holandês, na época de Espinosa. (Retrato anônimo, Het Trippenhuis, Amsterdam.)

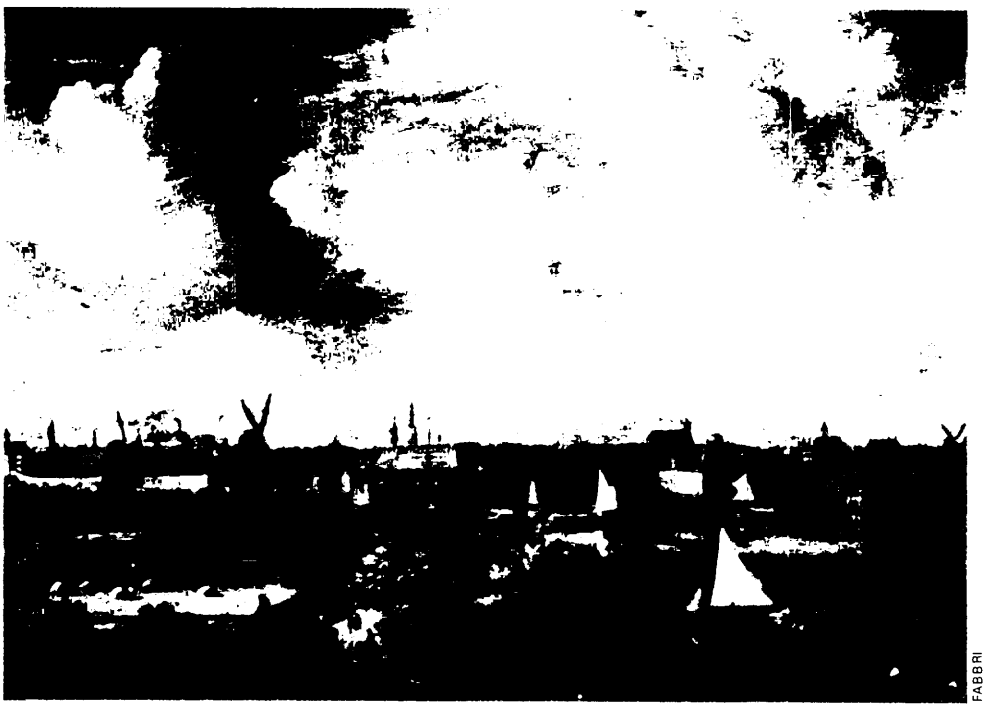
morte, Meijer e Schuller enviaram a Rienwartz os manuscritos e Jelles financiou uma edição, que saiu com o título de *Obras Póstumas*, compreendendo a *Ética*, o *Tratado da Correção do Intelecto*, o *Tratado Teológico-Político*, uma *Gramática Hebraica* e as *Cartas*.

Espinosa era fisicamente muito fraco e sofreu de tuberculose, durante quase vinte anos. Na manhã de domingo, 21 de fevereiro de 1677, o amigo Meijer foi visitá-lo porque o filósofo não se sentia muito bem. Almoçaram juntos e logo depois Espinosa faleceu.

Um racionalismo absoluto

A filosofia de Espinosa é uma crítica da superstição em todas as suas formas: religiosa, política e filosófica. A superstição é uma paixão negativa nascida da imaginação que, impotente para compreender as leis necessárias do universo, oscila entre o medo dos males e a esperança dos bens. Dessa oscilação, a imaginação forja a idéia de uma Natureza caprichosa, dentro da qual o homem é um joguete. Em seguida, essa concepção é projetada num ser supremo e todo-poderoso, que existiria fora do mundo e o controlaria segundo seu capricho: Deus. Nascida do medo e da esperança, a superstição faz surgir uma religião onde Deus é um ser colérico ao qual se deve prestar culto para que seja sempre benéfico. A superstição cria uma casta de homens que se dizem intérpretes da vontade de Deus, capazes de oficiar os cultos, profetizar eventos e invocar milagres. A superstição engendra, portanto, o poder religioso que domina a massa popular ignorante. O poder religioso, por sua vez, forma um aparato militar e político para sua sustentação, de forma tal que a superstição está na raiz de todo Estado autoritário e despótico, onde os chefes se mantêm fortes alimentando o terror das massas, com o medo dos castigos e com suas esperanças de recompensa. Toda filosofia que tentar explicar a Natureza apoiada na idéia de um Deus transcendente, voluntarioso e onipotente, não será filosofia, será apenas uma forma refinada de superstição.

A crítica da superstição leva Espinosa a escrever a *Ética*, onde demonstra como Deus é a causa racional produtora e conservadora de todas as coisas, segundo leis que o homem pode conhecer plenamente; a escrever o *Tratado da Correção do Intelecto*, onde separa a imaginação da razão e mostra o caminho que esta deve seguir para conhecer a realidade; a escrever o *Tratado Teológico-Político*, onde analisa a gênese e os efeitos da superstição e elabora a primeira interpretação histórico-crítica da Bíblia. A crítica da superstição leva Espinosa a negar a existência de causas finais na realidade e a redefinir a liberdade humana, não mais como livre arbítrio, mas como consciência da necessidade. A virulência dessas críticas acarretou-lhe a acusação de ateu, sendo que, no século XVII (como em todos os tempos), ateu não é o homem



Afirmou Espinosa: "O desejo é a própria essência do homem, enquanto concebida como determinada a fazer algo por uma afecção qualquer nela verificada . . . A alegria é a passagem do homem de uma perfeição menor para uma maior . . . A tristeza é a passagem do homem de uma perfeição maior para uma menor." (Amsterdam, por Jakob van Ruysdael; Museu Fitzwilliam, Cambridge.)

que não crê em Deus, mas o "que não crê no *nosso Deus*". Ateu é menos uma designação religiosa do que política e refere-se ao homem que concebe Deus contra a concepção tradicional e, portanto, abala o edifício da religião e do Estado que se sustenta nela.

Comparado com os outros filósofos do século XVII, Espinosa distingue-se pelo *racionalismo absoluto*. Descartes e Leibniz, por exemplo, a despeito de seu racionalismo, deixam permanecer mistérios subjacentes ao conhecimento racional, enquanto Espinosa procura desfazer a própria noção de mistério e não apenas os conteúdos misteriosos. A filosofia, para Espinosa, é conhecimento racional de Deus, da Natureza e da união do homem com a Natureza, isto é, com Deus. O Deus espinosano não é o Deus Escondido de Pascal; Espinosa não é um trágico, como o autor dos *Pensamentos*. Para Espinosa, uma consciência dilacerada por paixões contrárias e atônita diante do infinito jamais alcançará a verdade nem se sentirá unida a Deus, isto é, à Natureza. Não é possível sentir alegria e amor sob as ruínas da razão.

No autor da *Ética* não há tragédia, nem há mistério; ao contrário, confiança plena na razão, capaz não só de conhecer, mas de fazer o homem trilhar o caminho das paixões positivas, a alegria e o amor.

A correção do intelecto

Os instrumentos de trabalho utilizados por Espinosa no combate ao irracionalismo e à superstição foram dois: o método histórico-crítico e o método genético. O primeiro serviu-lhe para

interpretar a Bíblia e mostrar como nas Escrituras Sagradas não há *verdades*, no sentido próprio da expressão, mas tão-somente *preceitos* morais e políticos, necessários para preservar a comunidade judaica através dos tempos. Mediante o método histórico-crítico, Espinosa salienta o papel político dos profetas e dos grandes dirigentes do Estado hebraico, mas ressalta também o fato de terem sido homens de *forte imaginação*, não preocupados em conhecer Deus, mas em dirigir um povo. Dessa maneira, quando os teólogos pretendem usar a Bíblia como se fosse ciência ou filosofia, cometem um grave engano. Espinosa vai mais longe ainda ao salientar que se os teólogos e os soberanos fazem esse uso fraudulento da Bíblia é porque têm interesse nisso: pretendem manter a superstição.

Através do mesmo método de análise histórico-crítica, o autor do *Tratado Teológico-Político* marca a dupla diferença entre Cristo e Moisés. A primeira diferença reside no tipo de *lei* que propõem. A lei mosaica é a "pena de talião", olho por olho, dente por dente. A lei cristã é a da resignação, "dá a outra face". A lei mosaica é a expressão política de um Estado sadio e poderoso, a lei cristã é lei para um Estado oprimido. A segunda diferença está no modo de relacionamento com Deus: Moisés teve contato exterior (Deus lhe falava pela boca), Cristo relacionava-se interiormente (espírito com espírito). A verdade do cristianismo, para Espinosa, está no Evagelho de São João quando afirma que estamos e somos em Deus; a Encarnação não significa que Deus *veio viver* entre os homens, mas que ele *vive* nos homens. Espinosa ataca impiedosamente a teologia e a política "cristãs" por terem destruído essa verdade do cristianismo, guardando apenas a imagem da cruz, isto é, da dor e do castigo. A Igreja e a Política cristãs parecem conhecer apenas a sexta-feira da paixão e ignorar o sábado de aleluia.

O segundo método espinosano de combate ao irracionalismo, o método genético, encontra-se formulado pela primeira vez no *Tratado da Correção do Intelecto*. O autor começa afirmando que a felicidade está vinculada ao objeto do desejo e do amor humanos; desejando-se ou amando-se coisas perecíveis, a felicidade será, conseqüentemente, perecível ou estará dilacerada. É preciso desejar e amar um Bem verdadeiro, capaz de comunicar-se a todos. A primeira tarefa a ser cumprida nesse sentido é a eliminação de pseudo-formas de conhecer, o conhecimento "por-ouvir-dizer" e o conhecimento "por-experiência-vaga"; em suma, é necessário controlar os desatinos da imaginação. Conhecer, para Espinosa, é conhecer *pela causa*. Neste caso, também é preciso eliminar um tipo de conhecimento tido por racional: o conhecimento a partir dos efeitos. Conhecer *pela causa* significa descobrir o modo pelo qual algo é produzido; trata-se, portanto, de um processo genético. Dizer-se, por exemplo, que o círculo é uma figura na qual todos os pontos eqüidistam do centro, é *descrever* o círculo, em vez de defini-lo. Um círculo é definido quando se diz que ele é produto da rotação de um segmento em torno de um eixo ou de um ponto extremo central. Fazer isso é conhecer o círculo geneticamente, isto é, através da causa que o produz.

Uma ética geométrica

O *Tratado da Correção do Intelecto* formula, assim, uma nova concepção de verdade. Nos escolásticos e nos filósofos modernos anteriores a Espinosa, a verdade sempre fora concebida como adequação do intelecto com a coisa dada ao conhecimento. A adequação implica que haja uma exterioridade entre a idéia e aquilo de que ela é idéia, sendo necessária uma *garantia* para a verdade. Em Descartes, a garantia é o Deus Veraz, nos filósofos empiristas é a experiência. Tanto num caso quanto noutro, a garantia é extrínseca à verdade. Espinosa demonstra, revolucionariamente, que a verdade é imanente ao próprio conhecimento, não necessitando de qualquer garantia externa: conhecer adequadamente uma coisa é conhecer seu modo de produção. A verdade é índice de si mesma e do falso, não reside na adequação da idéia à coisa. Pelo contrário, é porque a idéia revela a produção da coisa que ela mesma dá a garantia à

É errônea a imagem que se faz de Espinosa como uma espécie de eremita, solitário, pobre e asceta. Depois da excomunhão pela sinagoga de Amsterdam, o filósofo manteve permanente contato com os holandeses influentes social e culturalmente e manteve atividades políticas como qualquer cidadão. (Rembrandt van Rijn: "A Ronda Noturna"; Museu Real de Amsterdam, Holanda.)

A população dos Países-Baixos foi a primeira da Europa a realizar com sucesso a revolução contra o mundo feudal, iniciando a ordem capitalista na forma mercantil. Essa libertação ocorreu com a libertação da tutela do império espanhol e a luta assumiu as formas de guerra religiosa. (O povo holandês, Paisagem de Inverno de H. Avercamp (1585-1634); Museu Real de Amsterdam.)

adequação. Com Espinosa o racionalismo ocidental descobriu a imanência da verdade ao objeto, graças à demonstração da gênese do objeto. Não são necessários critérios para a verdade; é ela que julga o falso, e não o contrário.

A *Ética* de Espinosa constitui a mais completa aplicação dessa nova teoria da verdade. O autor procura mostrar de que modo Deus se produz a si mesmo, às coisas e ao homem, demonstrando que esse modo de autoprodução é o próprio modo de produção do real. Com isso, Espinosa elimina a principal idéia sustentáculo da teologia e da filosofia cristãs: a idéia de criação, isto é, de um Deus preexistente que tira o mundo do nada. A expressão Deus ou Natureza, encontrada a todo passo da *Ética* tem vários significados: 1) o ato pelo qual Deus se produz é o ato pelo qual produz as coisas; 2) Deus é a causa de si mesmo e das coisas como causa *imanente* e não transcendente; 3) a produção divina não visa a fim algum, é o seu próprio fim, ou seja, entre o ato de produção e o produto não há distância a separá-los, são uma só e mesma coisa. Separar o produtor do produto é aceitar a incompreensibilidade divina, o mistério da criação e o mistério da natureza. É ser vítima da superstição. É ter uma compreensão *alienada* da produção, pois ao separar o produtor do produto, este não permite mais identificar seu produtor e o homem passa a *imaginar* o produtor possível, acabando por chegar ao Deus voluntarioso, que tudo governa para e segundo seus caprichos.

A *Ética* é uma ontologia universal, uma lógica e uma antropologia. Uma ontologia universal, porque é a teoria do Ser; uma lógica, porque a teoria do Ser é a explicitação da inteligibilidade deste Ser; uma antropologia, porque define o ser humano. Se conhecer é conhecer pela causa, o homem só poderá ser conhecido se forem explícitas as causas de sua essência, de sua existência e de sua

Representantes típicos da burguesia holandesa da época de Baruch Espinosa são estes membros do Conselho da Guilda de São Lucas de Haarlem, retratados pelo pintor J. de Bray.

ação. A causa de sua existência singular é a existência de outros homens singulares que o produzem. A causa de sua essência é Deus: o homem é uma modificação *(modus)* dos atributos divinos, pensamento e extensão. A causa de sua ação é seu desejo. É no exame do problema do desejo, das paixões e da liberdade do homem que o termo *Ética* se esclarece. Para o senso comum, Ética e Moral são uma só e mesma coisa: doutrina dos deveres do homem. A primeira coisa que espanta o leitor de Espinosa é que este separe Ética e Moral, colocando esta última junto à Religião e definindo ambas, Moral e Religião, como sistemas que impõem certos deveres ao homem. A *Ética nada* tem a ver com os deveres: aliás, para Espinosa, quem age por dever não é autônomo, não é livre, age por mandamento. A Ética é a definição (ou apresentação genética) do ser do homem *tal como ele é,* e demonstrando *porque* o homem é tal como é. Assim procedendo, Espinosa recupera o sentido grego de *ethos:* modo ou maneira de ser. No livro IV da *Ética* o filósofo dirá: aqueles que não conseguirem alcançar a verdadeira liberdade devem pelo menos aceitar as imposições da Moral e da Religião para poderem viver juntos e sobreviver. Fica claro, portanto, que, para Espinosa, a Ética nada tem a ver com a moralidade. E é por esta via que se deve ler a teoria espinosana do desejo, isto é, sua antropologia.

Deus ou Natureza

Espinosa coloca o erro como uma abstração. Que significa isso? Em primeiro lugar que o erro não é uma ausência de conhecimento, mas um conhecimento *parcial* ou *mutilado* da totalidade, isto é, *abstrato* (separado). Em segundo lugar, que o erro consiste em anexar conhecimentos parciais para querer retirar daí um conhecimento geral, e este será também abstrato na medida em que resulta de uma simples justaposição de parcialidades. O caso típico do conhecimento abstrato é o dos *universais.* Nossa imaginação entra em contato com os objetos exteriores e, sendo incapaz de controlá-los, não tem outro recurso senão o de associá-los por semelhanças ou dissociá-los por diferenças. A partir daí fornece nomes gerais às associações feitas e passa a tomar esses nomes como se fossem conceitos, isto é, idéias verdadeiras das coisas particulares percebidas. Associando por semelhanças, dissociando por diferenças, justapondo por contigüidade espacial e por sucessão temporal, a imaginação tece uma teia de nomes vazios e abstratos e quer com eles explicar a realidade.

Ora, a realidade é constituída por essências e existências particulares e, portanto, o conhecimento verdadeiro tem que ser um conhecimento que preserve o particular sem destruí-lo numa nomenclatura abstrata.

A crítica da abstração como conhecimento parcial, como nomenclatura geral, unida à concepção genética do conhecimento, leva Espinosa a afirmar que o conhecimento verdadeiro é o conhecimento das *leis* que *produzem* as coisas singulares e que *determinam* a natureza própria e o lugar próprio de cada uma delas no Todo. O conhecimento das leis necessárias do real deve, então, partir da idéia que é causa e sustentáculo do real, causa das coisas singulares e das relações necessárias

que existem entre elas. O conhecimento deve, portanto, partir do incondicionado rumo àquilo que é determinado por ele — ou seja, deve partir de Deus.

O livro I da *Ética* trata, portanto, da essência de Deus, demonstrando que nela há uma identidade absoluta com a existência e com a potência. Deus é a Substância, ou seja, o Ser que é causa de si, que existe em si e por si, que é concebido em si e por si e que é constituído por infinitos atributos, infinitos em seu gênero e cada um deles exprimindo uma das qualidades infinitas da substância. Desses atributos conhecemos dois: o pensamento e a extensão. Do livro I devem ser destacadas as principais teses da ontologia espinosana:

1) A substância é *causa* de si mesma. Tal afirmação não significa, como na teologia cristã e na filosofia cartesiana, dizer que Deus é *incausado*, mas é dizer que Deus é autoprodutor.

2) A substância é *causa de si* do mesmo modo que é causa das coisas. Isto significa que o ato pelo qual Deus se produz é o ato pelo qual ele produz a totalidade da natureza. A *causa de si* é causa imanente. Fica abolida a idéia de criação.

3) Deus é causa eficiente e não causa final da realidade. A causa final é uma pura projeção antropomórfica na natureza. Os homens estão habituados a considerar que fazem as coisas com um determinado fim e consideram a ação divina também submetida à finalidade. Neste caso, de duas uma: ou Deus age em vista de um fim diferente dele próprio e há, portanto, algo mais perfeito ou superior a Deus a que ele visa atingir quando produz as coisas — isto é, obviamente, um absurdo. Ou, então, Deus age tendo como fim sua própria satisfação, o que significa que Deus precisa das coisas para tornar-se satisfeito, isto é, completo e perfeito — o que é um absurdo ainda maior. A causa final, ao antropomorfizar Deus, destrói a divindade como ser infinito e, portanto, Absoluto. Faz dele um ser carente que procura fora de si mesmo aquilo que possa completá-lo. A finalidade é um verdadeiro delírio.

4) O pensamento e a extensão são atributos infinitos de Deus. Esta tese é a mais chocante: com ela Espinosa afirma que Deus é matéria e não um puro espírito como sempre foi afirmado pela teologia e pela filosofia. Além disso, o dualismo cartesiano das substâncias é abolido, pois pensamento e extensão não são substâncias ao lado da substância infinita, mas atributos de uma única substância. Espinosa amplia até o ponto extremo a idéia de total homogeneidade entre Deus e Natureza e, portanto, das leis divinas e naturais. Por outro lado, ao afirmar que o pensamento é um atributo de Deus, afirma a total inteligibilidade do real, não podendo haver nada que deixe de ser compreensível. Entre outras coisas, esta afirmação destrói definitivamente a noção de milagre e de vontade divina. A vontade de Deus é idêntica à necessidade e inteligibilidade das leis com que produz a realidade.

Corpo e alma

Nos quatro livros seguintes da *Ética*, Espinosa examina a produção e produtividade da natureza humana não como se esta fosse uma substância criada pela substância divina, mas como um *modo* da substância Única e infinita. O modo é a modificação da substância através de seus atributos. Assim, o corpo é um modo da extensão e a alma é um modo do pensamento. A natureza humana repete de maneira finita a mesma estrutura que possui a substância infinita. A alma é idéia do corpo. O corpo é uma máquina complexa de movimento e de repouso composto por corpos menores, que por sua vez são máquinas de movimento e de repouso. É pelo corpo que tomamos contacto com a realidade extensa exterior, isto é, com os demais corpos, com os quais interagimos. A alma, idéia do corpo, não é um reflexo do corpo, mas a consciência do corpo e de sua inteligibilidade, bem como a de outros corpos. Corpo e alma são totalmente individuais — são individuais no plano da existência e no plano da essência. Por isso Espinosa repele a tentativa de esclarecer o que seja a natureza humana pela *comparação* dos homens entre si. Na carta n.º 21, a Blyenbergh, Espinosa considera que é um absurdo dizer que um cego é imperfeito ou menos perfeito

FABBRI

As telas de Rembrandt van Rijn, à parte seu valor puramente pictórico, constituem excelentes documentos psicológicos e sociais para estudo dos indivíduos e das comunidades holandesas de sua época. Entre os inúmeros quadros de Rembrandt que representam profissões e atividades econômicas, encontra-se "Os Negociantes de Tecidos". (Acervo do Museu Real de Amsterdam.)

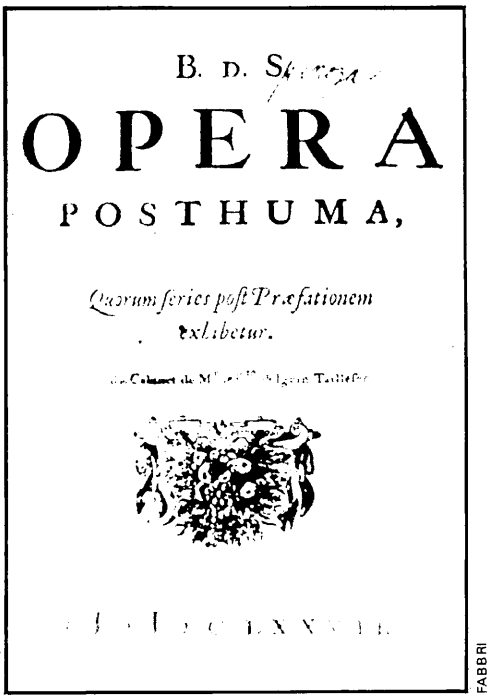
do que um vidente. O cego seria imperfeito se a visão fizesse parte de sua essência e ele estivesse privado dela. Ora, a cegueira não é ausência de visão, mas uma forma diferente de existir. A essência é sempre singular e nunca chegaremos a ela se procedermos por comparação. Pela mesma razão, não é comparando por semelhança e diferença que saberemos o que um homem é. "Observando a existência de vinte homens, não saberei o que é a essência de um homem, pois o número vinte nada tem a *ver com* a essência singular de cada um." Espinosa recusa a indução e a quantificação como formas para conhecer o homem.

A relação entre a alma e o corpo não é a da ação e da paixão — a alma ativa e o corpo passivo; nem a obscura relação cartesiana de uma ação recíproca do corpo sobre a alma e vice-versa. A relação espinosana é uma relação de correspondência ou de expressão. Espinosa foge de uma explicação de tipo mecanicista: o corpo não é causa das idéias, nem as idéias são causa dos movimentos do corpo. Alma e corpo exprimem *no seu modo* próprio o mesmo evento. O indivíduo é uma *estrutura:* isto é, uma organização determinada de partes relacionadas necessariamente entre si e esta organização e relacionamento são inteligíveis. Desta maneira, Espinosa critica o mecanicismo cartesiano: o indivíduo é uma máquina complexa no sentido de que essa máquina é um organismo ou uma estrutura e não uma soma ou justaposição de partes exteriores umas às outras. Há uma unidade e uma inteligibilidade *intrínsecas* e que constituem a essência de um modo singular. Vemos dessa maneira como a causa divina enquanto causa imanente vem reaparecer integralmente no modo, de sorte que o mecanicismo fundado numa casualidade externa é substituído por um "mecanicismo" fundado numa casualidade interna. Esta transformação é fundamental para compreender a teoria espinosana das afecções da natureza humana — isto é, das ações e paixões da

alma e do corpo, de sorte que a alma será passiva quando o corpo for passivo, e ativa quando ele também for ativo.

As paixões e os desejos

O movimento interno do corpo e o nexo interno das idéias na alma constituem a essência do homem — esta essência se denomina *conatus*, esforço para perseverar na existência, poder para vencer os obstáculos exteriores a esta existência, poder para expandir-se e realizar-se plenamente. Ora, cada *conatus* está perpetuamente relacionado com outros e cada um pode realizar uma verdadeira guerra contra os demais para poder preservar-se, e o mundo exterior surge como um conjunto de causas que podem aumentar ou diminuir o poder do *conatus* de cada um. A ação consiste em apropriar-se de todas as causas exteriores que aumentem o poder do *conatus*. A paixão, em deixar-se vencer por todas aquelas que diminuem seu poder. Ora, isto significa que na ação o *conatus* (alma e corpo) incorpora o exterior *graças ao seu próprio poder*, enquanto na paixão ele se torna incapaz disso. Assim, Espinosa definirá ação e paixão em termos de causa adequada e de causa inadequada. "Somos ativos quando em nós ou fora de nós ocorre algo de que somos a causa adequada, isto é, quando em nós ou fora de nós ocorre algo que depende apenas de nosso poder." "Somos passivos, ao contrário, quando em nós ou fora de nós ocorre algo de que somos causa inadequada, isto é, quando o que ocorre em nós ou fora de nós não depende de nosso próprio poder." A ação é uma potência positiva, a paixão, um declínio da potência. O homem livre não é aquele que decide o que quer, como quer e onde quer. O homem livre é aquele que, conhecendo as leis da natureza e as de seu corpo, não se deixa vencer pelo exterior, mas sabe dominá-lo. A partir daí, Espinosa definirá a essência humana pelo desejo. O desejo é a tendência interna do *conatus* a fazer algo que conserve ou aumente sua força. O desejo do homem livre é o desejo no qual, entre o ato de desejar e o objeto desejado, deixa de haver distância para haver união. O desejo é a causalidade humana reproduzindo no plano dos modos a atividade divina como atividade imanente.


B. D. S
OPERA
POSTHUMA,
Quorum series post Præfationem exhibetur.

FABBRI

Em 1677, após a morte de Espinosa, os amigos reuniram os manuscritos de suas principais obras e fizeram-nos publicar, sob o título de Obras Póstumas. *(Frontispício da edição.)*

A paixão procura bens capazes de conservar o *conatus*, tanto quanto a ação o faz, mas é guiada pela imaginação e não pelo intelecto. Assim sendo, os bens que procura para satisfazer seus desejos permanecem exteriores ao *conatus*, e mais ainda, a imaginação os apresenta como bens conflitantes e contrários, deixando o homem numa situação desesperadora, incapaz de decidir-se por um ou outro objeto desejado. Esta flutuação interna enfraquece o *conatus*, que começa a deixar-se dominar pelas causas exteriores. Este enfraquecimento faz com que os objetos da paixão sejam negativos: tristeza, ódio, medo, ciúme, vingança, etc. Mas há pior que isso: o mesmo objeto pode ser simultaneamente causa das paixões positivas inversas:

ARBORIO MELLA

"O amor é a Alegria acompanhada da idéia de uma causa exterior . . . A vontade do amante de se unir à coisa amada não exprime a essência do Amor, mas uma propriedade deste."

alegria, amor, coragem, etc. Ser escravo das paixões é oscilar permanentemente entre os opostos até o aniquilamento do *conatus*.

A liberdade

A primeira forma de liberdade não consistirá em livrar-se das paixões — elas são necessárias, isto é, não dependem de nossa vontade, mas das leis da natureza humana. Ser livre não será, portanto, escapar das leis da natureza humana, mas, conhecendo tais leis, começar a deixar-se vencer apenas pelas paixões positivas. E isto também é possível pelas leis da natureza humana. Espinosa considera que não é uma ação que vence uma paixão, mas uma paixão mais forte que vence outra mais fraca. Ora, a paixão é forte ou fraca conforme o objeto desejado seja forte ou fraco, isto é, mais real ou menos real. Uma paixão cujo objeto é imaginado como presente é mais forte do que uma paixão cujo objeto é imaginado como ausente; uma paixão cujo objeto é imaginado mais próximo no passado ou no futuro é mais forte do que aquela cujo objeto é imaginado mais distante no passado ou no futuro. Sobretudo: uma paixão é mais forte quando o objeto é imaginado como necessário do que quando é imaginado como contingente. Assim, embora seja impossível que não sejamos passivos, é possível vencer as paixões negativas pelas positivas modificando a direção do desejo rumo a objetos que destruam a oscilação do *conatus* e aumentem sua força. A partir daqui Espinosa começa a definir a liberdade humana. Como a escravidão, a liberdade depende da natureza do objeto desejado, e de causas muito definidas que excluem totalmente a idéia de livre-arbítrio.

A primeira tarefa de Espinosa consiste em destruir os valores correntes: bem, mal, belo, feio, justo, injusto, perfeito, imperfeito. São nomes gerais, abstrações que não se referem a nada concreto. Nascem de comparações que os homens fazem entre si e entre os objetos. A liberdade nada tem a ver com tais valores ou preconceitos. Que é o bem? A consciência que temos de nossa alegria. Que é o mal? A consciência que temos de nossa tristeza. Que é a perfeição? A consciência que temos de nossa potência. Que é a imperfeição? A consciência que temos de nossa impotência. Assim, o bem é o que procuramos para aumentar nossa potência; o mal, aquilo de que fugimos porque diminui nossa potência. Que é virtude? É *virtú*. É *vis*. É força: é o próprio *conatus* se expandindo. A virtude, dirá o livro V, não é o preço da felicidade, mas a própria felicidade. A virtude ou liberdade consiste em procurar aquele bem que por sua realidade atual e necessária realiza plenamente nosso desejo: Deus. Por isso a liberdade é definida como amor intelectual de Deus. Amor: paixão positiva. Intelectual: paixão guiada pela consciência que temos de alcançar a plenitude de nosso ser na compreensão de nós mesmos através de nossa compreensão de Deus, isto é, da totalidade.

A virtude da alma é conhecer. Ela é passiva quando o conhecimento depende de causas exteriores — é passiva na imaginação. El. é ativa quando o conhecimento depende dela própria, de sua força própria — é ativa na razão. É ativa quando consegue compreender a ordem e conexão necessária do real, a produção do real e a inserção do homem nessa produção.

Por tudo que foi dito, compreende-se que o retrato do homem livre, para Espinosa, seja o do homem que não faz o mal justamente porque o ignora — é o homem que age para além do bem e do mal porque age apenas pela força interior de seu desejo e de sua compreensão. É o homem que não teme, não odeia, nem tem remorsos porque domina os objetos exteriores em vez de ser uma vítima deles. Por isso a sabedoria é uma meditação sobre a vida e o sábio pensa em tudo menos na morte. Dessa maneira, Espinosa nega a pregação platônica e cristã que considera a sabedoria uma preparação para a morte e para a vida eterna. Para Espinosa, a eternidade é a identidade da essência e da existência — a eternidade não está fora da vida presente, mas nela mesma, quando alcançamos a identidade de nossa essência e de nossa existência numa alegria e num amor duradouros, na compreensão e aceitação daquilo que somos: modos da substância divina, forças em expansão, agentes da história e não pacientes dela. Quando Espinosa diz que o conhecimento e o amor verdadeiros se dão *sub specie aeternitatis,* é preciso lembrar que, para ele, a eternidade nada tem a ver com o tempo, mas é ausência de tempo. Isto significa que conhecer e amar *sub specie aeternitatis* é: 1) tomar um ente na identidade de sua essência e de sua existência; 2) portanto, tomar um ente em sua necessidade intrínseca; 3) portanto, tomar um ente como *causa sui* (Deus) ou como causa adequada (homem); 4) portanto, tomar um ente cumprindo sua potência ou produtividade essencial. O tempo é a maneira de a imaginação tentar medir a Duração. Nesta, a essência e a existência podem ser separadas. Na Eternidade, isto é, no não-tempo, a essência e a existência mostram a necessidade interna que as une; a eternidade é justamente a identidade da essência e da existência. Podemos dizer que a existência em sua dispersão temporal de acontecimentos é uma superfície que precisa ser explicada. A História, entendida como Lógica, está do lado da eternidade e não do lado do tempo: a História (Lógica) não é o conhecimento da sucessão dos acontecimentos, mas da necessidade interna de sua produção. Por isso Espinosa diz que a definição do círculo não implica que o círculo surja dessa maneira na experiência, isto é, não é a experiência dos círculos que nos dá a essência do círculo, mas é esta que nos garante que temos experiência do círculo. A eternidade vincula-se à idéia de um Infinito que é Infinito não porque não tenha fim (no espaço e no tempo), mas porque apresentou a total necessidade e inteligibilidade do Real. É isto que se denomina Infinito Atual, e é esta idéia que leva Hegel ao elogio de Espinosa.

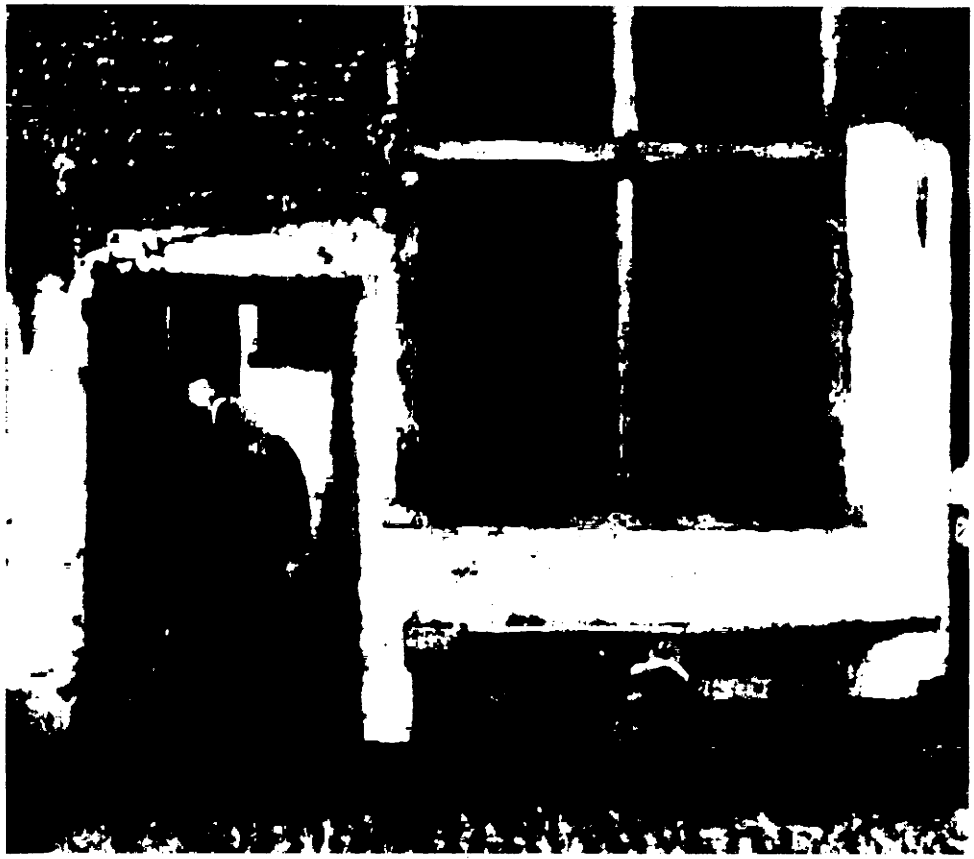
O Estado

1) O Estado não é resultado da ação racional dos homens, mas do choque de suas paixões. Sozinhos, os homens não podem sobreviver. Ao-se unirem e formarem um Estado, simplesmente trocam seus medos e esperanças individuais por um medo e uma esperança comunitários.

2) Se o Estado nasce e vive da paixão, sua essência é a violência. Escrever uma ciência política, desejando que a violência saia de cena, é escrever ou uma utopia ou uma sátira, nunca uma teoria.

3) O Estado, como indivíduo, tem seu próprio *conatus,* que pode ou não estar em conflito com o *conatus* dos indivíduos que o compõem. Se o conflito é tal que aniquila os cidadãos, estes naturalmente se revoltam. A revolução está inscrita no interior do próprio Estado quando este é contrário às *necessidades da* comunidade. Assim sendo, o Estado menos violento e menos conflituoso só pode ser o Estado democrático.

4) O Estado pode ser destruído internamente por uma revolução ou externamente por uma guerra ou invasão. É por causa deste segundo perigo que se tende a aceitar a militarização do Estado



A sociedade holandesa, que constituiu o pano de fundo da vida e do pensamento de Espinosa, fundava-se na liberdade burguesa e na valorização do trabalho e do indivíduo. Seus pintores exprimiram essa ideologia, abandonando os temas grandiosos e voltando-se para as coisas simples. "A Pequena Rua", de Vermeer de Delft, é um claro exemplo nesse sentido. (Detalhe, Museu Real de Amsterdam.)

como forma de sua preservação. Ocorre que: ou o exército disputa o poder com a autoridade civil e aniquila o Estado com uma guerra interna; ou, então, o exército toma o poder, mas o despotismo leva a uma revolução dos súditos. Espinosa considera que o Estado só pode se preservar e se defender externamente se o povo puder estar armado, em vez de entregar as armas aos mercenários ou a uma casta militar.

5) A sublevação popular pode ocorrer ainda por uma outra razão. Quando o poder político, para assegurar-se, une-se com o poder religioso e usa a superstição como arma, tende a censurar a liberdade de pensamento e de expressão. Neste caso, a censura gera o descontentamento e este se expande pouco a pouco para a massa, a sublevação acabando por vir. Por isso o *Tratado Teológico-Político* afirma que a liberdade de pensar e falar não é contrária à paz do Estado, mas sim a condição dessa paz.

Nota-se que a teoria política de Espinosa vincula-se diretamente à sua teoria da ação e da paixão humanas — o conflito das paixões aniquila o *conatus;* os conflitos no interior do Estado também o aniquilam. Assim como uma paixão

mais fraca (negativa) é vencida por outra mais forte (positiva), também um Estado mais fraco (despótico) é vencido por outro mais forte (democrático), sem que se deva confundir, porém, a liberdade política, puramente passional, com a liberdade verdadeira, puramente racional. O Estado está sempre *sub specie durationis,* sendo que conhecê-lo *sub specie aeternitatis* é apenas demonstrar aquelas cinco teses que apresentamos, isto é, apresentar a essência do Estado.

CRONOLOGIA

1632 — *Baruch de Espinosa nasce em Amsterdam.*
1639-1650 — *Freqüenta os cursos da nova escola judaica, onde aprende o hebreu.*
1646-1650 — *Espinosa prepara-se talvez para o rabinato.*
1648 — Declaração da independência das sete Províncias Unidas.
1652 — Primeira guerra anglo-holandesa. *Espinosa freqüenta os cursos dos ex-jesuítas Van den Enden.*
1653 — Johannes de Witt, Pensionário de Dordrecht, torna-se Grande Pensionário da Holanda.
1654 — Segunda guerra entre a Holanda e a Inglaterra pela hegemonia marítima.
1656 — *A 27 de julho, o Conselho dos rabinos publica o mandado de excomunhão de Espinosa.*
1660-1663 — *Espinosa encontra-se em Rijnsburg (subúrbio de Leyde). Aí escreve o* Breve Tratado, *o* Tratado da Correção do Intelecto *e a* Ética, *primeira parte da sua* Filosofia.
1663 — *Espinosa muda-se para Voorsburg (subúrbio de Haia) e publica os* Princípios.
1665 — *Interrompe a* Ética *para escrever um tratado sobre a liberdade do pensamento.*
1667 — Paz entre Breda e a Inglaterra. Luís XIV conquista os Países-Baixos espanhóis.
1668 — De Witt assina a tripla aliança com a Inglaterra e a Suécia, impedindo uma invasão francesa.
1670 — *Espinosa publica, anonimamente, o* Tratado Teológico Político. *É obrigado a sair de Voorsburg e passa a viver em Haia.*
1672 — As tropas francesas invadem a Holanda. A 20 de agosto, os irmãos De Witt são assassinados.
1673 — *Espinosa recusa a cadeira de filosofia na Academia de Heidelberg.*
1675 — *Vai a Amsterdam para mandar imprimir a* Ética, *mas desiste da idéia.*
1677 — *Falece em Haia, a 21 de fevereiro. Em novembro é publicada a maior parte de suas obras, sob o título de* Obras Póstumas.

BIBLIOGRAFIA

ALQUIÉ, F.: *Nature et Vérité dans la Philosophie de Spinoza* in *Les Cours de la Sorbonne,* C. D. U., Paris, s.d.
BRUNSCHVICG, L.: *Spinoza et ses Contemporains,* Presses Universitaires de France, Paris, 1951.
DARBON, A.: *Études Spinozistes,* Presses Universitaires de France, Paris, 1946.
DELBOS, V.: *Le Spinozisme,* Société Française d'Imprimerie et de Librairie, Paris, 1916.
FRIEDMANN, G.: *Leibniz et Spinoza,* Gallimard, Paris, 1946.
HAMPSHIRE, S.: *Spinoza,* Penguin Books, Londres, 1953.
LACHIÈZE-REY, P.: *Les Origines Cartésiennes du Dieu de Spinoza,* Alcan, Paris, 1932.
PARKINSON, G. H. R.: *Spinoza's Theory of Knowledge,* The Clarendon Press, Oxford, 1954.
POLLOCK, F.: *Spinoza, his Life and Philosophy, 2.ª ed. Ldt. Kogan dont, Londres, 1899.*
ZAC, S.: *La Morale de Spinoza,* Presses Universitaires de France, Paris, 1959.
DELEUZE, G.: *Le Problème de l'Expression chez Spinoza,* Ed. Minuit, 1969.
GUÉROULT, M.: *Spinoza,* tomo I, Ed. Aubier-Montaigne, 1969.
CHAUÍ-BERLINCK, M.: *Introdução à Leitura de Espinosa* (tese de doutoramento), U. S. P., 1970.
CHAUÍ-BERLINCK, M.: *A Linguagem na Filosofia de Espinosa à guisa de Introdução* in *Discurso* n.º 2, U. S. P., São Paulo, 1972.

© COPYRIGHT MUNDIAL 1973 — ABRIL S.A. CULTURAL E INDUSTRIAL — SÃO PAULO — BRASIL

CAPITULO 25

LOCKE

A história política da Inglaterra do século XVII tem como marcos bem nítidos os anos de 1603 e 1689. Em 1603, faleceu Elizabeth I (1533-1603) e a coroa foi colocada na cabeça de Jaime Stuart (1566-1625). Em 1689, a Revolução Gloriosa fez ascender ao trono real Guilherme de Orange (1650-1702) e sua esposa Maria (1662-1694). Entre aquelas datas, ocorreram os conflitos decorrentes do abuso do poder, por parte dos monarcas da dinastia dos Stuart, e as tentativas de consolidação dos interesses da burguesia, realizadas pelos seus representantes na Câmara dos Comuns.

No século anterior, o absolutismo dos Tudor constituía expressão dos interesses da burguesia, e, além disso, os principais representantes do absolutismo desse período, Henrique VII (1491-1547) e Elizabeth I, foram muito hábeis em manter seu poder com todas as aparências de governo popular. Quando desejavam decretar medidas de popularidade duvidosa, recorriam à formalidade de obter aprovação parlamentar; quando necessitavam mais dinheiro, sabiam como fazer para que as desapropriações parecessem dádivas voluntárias dos representantes do povo.

No século XVII, contudo, a situação alterou-se. A burguesia já estava suficientemente fortalecida e poderia prescindir de governos fortes para solidificar seu domínio sobre a nação. Acrescentava-se a isso o fato de que os soberanos Stuart não tinham a mesma habilidade que seus antecessores. Jaime I, por exemplo, a quem Henrique IV da França (1553-1610) chamava "o imbecil mais esclarecido da cristandade", pretendia fundamentar a autoridade real no poder divino. Seus sucessores caminharam pelas mesmas vias e todo o século XVII ficou marcado pelos constantes conflitos entre a autoridade real e a autoridade do Parlamento. Esses conflitos assumiam aspectos religiosos, envolvendo protestantes contra católicos, mas, sobretudo, eram expressão de interesses econômicos divergentes. Além das oposições entre a aristocracia medieval e a burguesia, contrapunham-se os interesses da burguesia mercantil, protegida por privilégios de monopólio, e de novos setores que procuravam quebrar esses monopólios, alterando as relações existentes no comércio internacional. Ao lado dessas forças, havia ainda uma nova classe de empresários agrícolas e novas camadas urbanas, interessadas na expansão da indústria de transformação.

O resultado final dos conflitos foi a derrota final do absolutismo com a Revolução Gloriosa. Em 1689, a Câmara dos Comuns triunfou, mandando chamar Guilherme de Orange e sua esposa Maria, que se encontravam refugiados na Holanda. Outorgando-lhes o poder real, o Parlamento burguês deixava claro que esse poder era derivado do seu e nele deveria fundamentar-se.

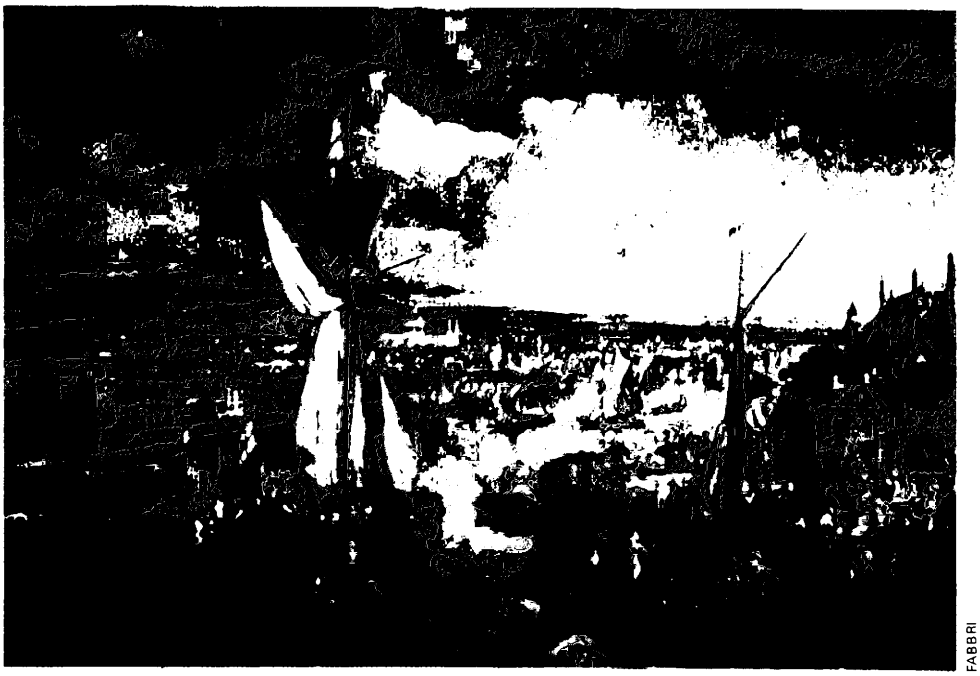
Na página anterior: retrato de John Locke, por Kneller. (Galeria Nacional de Retratos, Londres.)

Médico, filósofo e político

No navio que transportava Guilherme de Orange e sua esposa Maria encontrava-se o filósofo John Locke e isso não era obra de simples acaso. Locke participou ativamente do processo revolucionário realizado em seu país e essa participação poderia ser remontada, até suas origens familiares.

John Locke nasceu a 29 de agosto de 1632, no seio de uma família de burgueses comerciantes da cidade de Bristol. Quando estourou a revolução de 1648, seu pai adotou a causa dos puritanos e alistou-se no exército do Parlamento.

Na mesma época, Locke estudava na Westminster School e, em 1652, transferiu-se para o Christ Church College de Oxford, instituição à qual estaria ligado até 1684, primeiro como aluno, depois como "fellow". Em Oxford, Locke desencantou-se com o aristotelismo escolástico ali ensinado, mas recebeu também duas influências fundamentais para o curso posterior de seu pensamento: a de John Owen (1616-1683), que enfatizava a importância da tolerância religiosa, e a de Descartes (1596-1650), que o libertou "do ininteligível modo de falar" dos escolásticos. Seus interesses como estudante foram bastante diversificados, abrangendo desde a química e a meteo-



FABBRI

Na época em que John Locke escreveu suas obras, Londres era uma das maiores cidades da Europa, com uma população estimada em quinhentos mil habitantes. Grande parte dessa população vivia de atividades manufatureiras e ligava-se ao extraordinário surto do comércio com as colônias. Tela de John Griffier (1656-1718) mostra o porto de Londres. (Galeria Sabauda, Turim.)

rologia até a teologia. Finalmente, optou pela medicina como atividade profissional. Datam dessa época suas amizades com Robert Boyle (1627-1691) e Thomas Sydenham. O primeiro, repudiando a teoria aristotélica dos quatro elementos (água, ar, terra e fogo), foi o primeiro a formular o moderno conceito de elementos químicos. O segundo revolucionou a medicina clínica, abandonando os dogmas de Galeno (130-200) e outras hipóteses especulativas e baseando o tratamento das doenças na observação empírica dos pacientes. Locke integrava, assim, o círculo daqueles que valorizavam a experiência como fonte de conhecimento, e sua obra posterior sistematizaria a filosofia empirista. Nesses anos, redigiu uma pequena obra em latim, *Ensaios sobre a Lei da Natureza.*

Embora fortuitamente, sua dedicação à medicina experimental também serviu para fazê-lo ingressar nos círculos políticos da Inglaterra. Em 1666, Locke tornou-se médico de Anthony Ashley Cooper (1621-1683), posteriormente lorde e primeiro conde de Shaftesbury. Como obteve sucesso no tratamento, Ashley o empregou como médico particular e acabou por atribuir-lhe outras funções, como a de seu assessor. Locke participou, assim, da elaboração de uma constituição para a colônia de Carolina, situada na América do Norte. Em Exeter House, residência de lorde Ashley em Londres, Locke convivia com os mais altos círculos intelectuais e políticos da época. Nesse período começou a escrever uma de suas obras principais, o *Ensaio sobre o Entendimento Humano,* na qual trabalharia durante quase vinte anos.

Com a rápida ascensão de lorde Ashley, multiplicaram-se suas ocupações políticas. Em 1672, lorde Ashley

recebeu o título de conde de Shaftesbury e tornou-se Presidente do Conselho de Colonização e Comércio; logo depois, ascendeu ao cargo de chanceler. Acompanhando-o, Locke tornou-se Secretário para a Apresentação de Benefícios, devendo cuidar de todos os problemas eclesiásticos.

Shaftesbury representava, na política britânica, os interesses do Parlamento e cada vez mais opunha-se às medidas do soberano Carlos II (1630-1685), contrárias a esses interesses e que tentavam fortalecer o absolutismo. Em 1675, Shaftesbury foi destituído de todos os seus cargos e Locke foi também obrigado a abandonar as atividades políticas. Viajou então para a França, onde permaneceria durante três anos e se relacionaria com os círculos intelectuais de Montpellier e Paris. Em 1679, voltou à Inglaterra encontrando-a em grande agitação política. Shaftesbury, líder da oposição a Carlos II, estivera preso, mas voltara a fazer parte do governo, em 1678, desempenhando as funções de Presidente do Conselho Privado. Os serviços de Locke foram novamente requisitados, mas suas relações com o governo do monarca Carlos II não durariam muito tempo. Em 1681, Shaftesbury, acusado de chefiar uma rebelião para depor o soberano, foi preso e compelido a trocar a Inglaterra pela Holanda, onde faleceu em 1683. Locke passou a ser vigiado pelo partido do rei e também acabou procurando refúgio na Holanda, onde existia liberdade de pensamento.

A vitória dos Comuns

Mesmo na Holanda os agentes de Carlos II perseguiam Locke, que se disfarçou, em Amsterdam, sob o nome de dr. Van der Linden. Apesar de perseguido, conseguiu relacionar-se com Jean Leclerc (1657-1736), editor de um periódico literário intitulado *Biblioteca Universal e Histórica*. Para essa publicação, Locke contribuiria com vários artigos. Contava então 54 anos de idade.

Suas principais obras, contudo, só seriam publicadas entre 1689 e 1690, ao voltar à Inglaterra, depois da vitória do Parlamento na Revolução Gloriosa e conseqüente ascensão ao trono de Guilherme de Orange e Maria. Nesses anos, Locke publicou a *Carta sobre a Tolerância*, os *Dois Tratados sobre o Governo Civil* e o *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. A primeira *Carta sobre a Tolerância* causou muita polêmica e Locke escreveu outras três. Nelas, advoga a liberdade de consciência religiosa (um dos principais temas políticos da época), sustentando a tese de que o Estado deveria apenas cuidar do bem-estar material dos cidadãos e não tomar partido de uma religião. O *Primeiro Tratado sobre o Governo Civil* combate, ironicamente, a tese de sir Robert Filmer (1588-1653), defensor do absolutismo dos Stuart, segundo a qual os monarcas reinantes remontavam seu poder a Adão e Eva. O *Segundo Tratado do Governo Civil* desenvolve as teses políticas liberais de Locke. O *Ensaio sobre o Entendimento Humano* seria sua obra mais importante, do ponto de vista estritamente filosófico. Além dessas obras, Locke publicou *Alguns Pensamentos Referentes à Educação*, em 1693, e *Racionabilidade do Cristianismo*, em 1695. A primeira é especialmente importante por constituir uma aplicação de sua teoria empirista do conhecimento aos problemas do ensino. Locke sustentava que "pode-se levar, facilmente, a alma das crianças numa ou noutra direção, como a própria água".

Os últimos anos da vida de Locke foram relativamente calmos, dentro da nova situação política criada pela Revolução Gloriosa. Depois de viver dois anos com o modesto cargo de Comissário de Recursos e recusar oferta para desempenhar as funções de embaixador em Brandenburgo, passou a residir nas terras de sir Francis Mashan. Na residência de Mashan, em Oates, recebia a visita de seus amigos, entre os quais Isaac Newton (1642-1727), um dos criadores da física moderna.

Em 1696, Locke assumiu o cargo de Comissário da Câmara de Comércio, sendo obrigado a deslocar-se freqüentemente até Londres. Quatro anos depois, com a saúde já debilitada, renunciou ao cargo, dedicando-se a uma vida de meditação e contemplação. Morreu no dia 27 de outubro de 1704.

Anthony Ashley Cooper, primeiro conde de Shaftesbury (tela de J. Greenhill, Galeria Nacional de Retratos, Londres), foi uma das principais figuras nas lutas entre o Parlamento e o soberano Carlos II, último dos monarcas absolutistas da Inglaterra. John Locke trabalhou para Shaftesbury, primeiramente como médico particular, depois como assessor político.

O primeiro conde de Clarendon foi chanceler de Carlos II e esforçou-se para que houvesse equilíbrio entre o Parlamento e o rei. (Tela de Hanneman, Gal. Nac. de Retratos, Londres.)

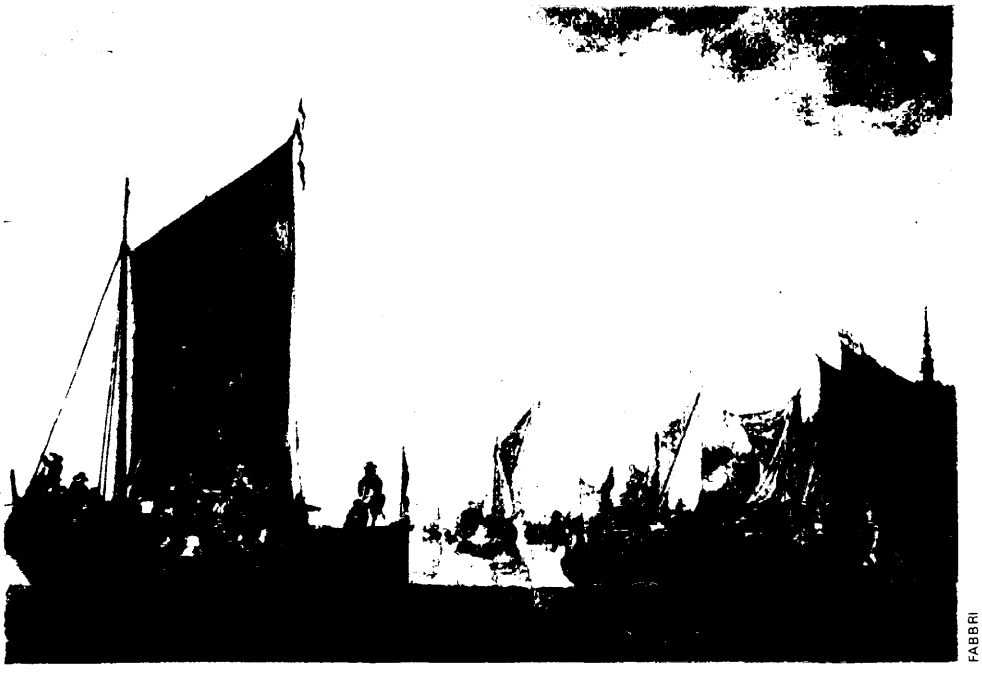
Não há idéias inatas

Durante toda a vida, Locke participou das lutas pela entrega do poder à burguesia, classe a que pertencia. Na época, isso significava lutar contra a teocracia anglicana e suas teses legitimadoras: a de que o poder do rei seria absoluto e a de que esse poder diria respeito tanto ao plano espiritual quanto ao temporal, o soberano tendo direito de impor à nação determinada crença e determinada forma de culto.

Locke insurgia-se contra essas teses políticas, vinculando-as a teses filosóficas mais gerais, fundamentadas, em última instância, numa certa teoria do conhecimento. As palavras iniciais do *Ensaio sobre o Entendimento Humano* são muito claras nesse sentido. Relatando as circunstâncias da origem da obra, o autor diz que o *Ensaio* resultou das dificuldades surgidas para a solução de um problema filosófico, abordado em discussão fortuita entre amigos; diante da dificuldade, Locke sugeriu uma prévia indagação sobre a extensão e o limite do entendimento humano. A indagação proposta acabou por se transformar na obra com a qual o pensador pretendia "fundamentar a tolerância religiosa e filosófica".

Papel fundamental no *Ensaio* é desempenhado pela análise crítica da doutrina das idéias inatas. O problema surgiu na mente de Locke pela leitura da obra *O Verdadeiro Sistema Intelectual do Universo*, de autoria de um dos principais animadores da escola platônica de Cambridge, o filósofo Ralph Cudworth (1617-1688). Esse pensador sustentava que a demonstração da verdade da existência de Deus exige o pressuposto de que o homem possui idéias inatas, isto é, idéias que se encontram na alma desde o nascimento, e que, portanto, não derivam de qualquer experiência. Para Cudworth, a doutrina empirista, segundo a qual "nada está no intelecto que antes não tenha estado nos sentidos", conduz diretamente ao ateísmo e por isso deve ser combatida.

O livro I do *Ensaio* de Locke é dedicado à crítica do inatismo defendido por Cudworth. Locke procura demonstrar que o inatismo é uma doutrina do



FABBRI

No período em que aumentou o número de perseguições aos adversários da política absolutista do rei Carlos II, muitos ingleses procuraram refúgio na Holanda, onde se gozava de real liberdade intelectual e religiosa. O filósofo John Locke foi um deles, tendo permanecido por seis anos naquele país. (A. Cuyp: vista do porto sobre o rio Maas, em Dordrecht, Holanda.)

preconceito, levando diretamente ao dogmatismo individual. Se os princípios fossem verdadeiramente inatos, constituiriam uma certeza irredutível, sem nenhum outro fundamento a não ser a afirmação do indivíduo. Critica ainda o inatismo, afirmando que os princípios chamados inatos deveriam encontrar-se em todos os indivíduos, como aspectos constantes e universais. Mas isso, entretanto, não ocorre. Examinando-se os indivíduos — diz Locke —, verifica-se que apenas uns poucos conhecem, por exemplo, os princípios de identidade e contradição lógicas. Da mesma forma, nem todos conheceriam os princípios da vida prática, como "age com relação aos outros como gostarias que agissem com relação a ti".

Além de negar que os princípios supostamente chamados inatos sejam universais, Locke afirma que eles não têm maior utilidade, pois seria possível chegar ao mais exato conhecimento sem nenhuma necessidade de se recorrer a eles. Para julgar que o doce não é amargo, por exemplo, bastaria perceber o doce e o amargo em separado; imediatamente se concluiria que são diferentes. Nesse caso, não haveria qualquer necessidade de se utilizar o princípio de identidade lógica, segundo o qual é impossível que uma coisa seja distinta de si mesma. Analogamente seria possível, segundo Locke, provar a existência de Deus sem qualquer fundamentação numa suposta idéia inata de Deus; ou seja, o chamado "argumento ontológico" não teria nem validade nem utilidade. Santo Agostinho (354-430), Santo Anselmo (1035-1109), Descartes (1596-1650), defensores do inatismo, afirmavam a existência no espírito humano, antes de qualquer experiência, da

FABBRI

Henrietta, duquesa de Orléans, tentou convencer seu irmão Carlos II a aderir à fé católica. Isso originou mais um ponto de atrito entre o rei e o Parlamento. (Gal. Sabauda, Turim.)

idéia de um ser perfeito; daí concluíam sua existência autônoma. Ao contrário, segundo Locke, a existência de Deus poderia ser demonstrada por uma variante da prova "por contingência do mundo": a existência do ser contingente, que é o homem (conhecimento adquirido pela experiência), supõe a existência de um ser eterno, todo-poderoso e inteligente. Além disso, a não universalidade da idéia de Deus ficaria comprovada pelo fato de que há selvagens que seriam inteiramente destituídos dessa idéia.

A crítica ao inatismo, realizada por Locke, levou-o a conceber a alma humana, no momento do nascimento, como uma "tábula rasa", uma espécie de papel em branco, no qual inicialmente nada se encontra escrito. Chega, então, à conclusão de que, se o homem adulto possui conhecimento, se sua alma é um "papel impresso", outros deverão ser os seus conteúdos: as idéias provenientes — todas — da experiência.

Locke procurou, então, descobrir quais seriam os elementos constitutivos do conhecimento, quais as suas origens e processos de formação, e qual a amplitude de sua aplicabilidade. Em outras palavras, se o homem não possui idéias inatas — ao contrário do que afirmavam Platão (428/7 — 348/7 a.C.), Agostinho, Descartes e outros —, pergunta-se: como pode o homem constituir um conhecimento certo e indubitável e em que casos isso é possível?

Que significa pensar?

No livro II do *Ensaio sobre o Entendimento Humano,* Locke começa por afirmar que as fontes de todo conhecimento são a experiência sensível e a reflexão. Em si mesmas, a experiência sensível e a reflexão não constituiriam propriamente conhecimento; seriam, antes, processos que suprem a mente com os materiais do conhecimento. A esses materiais, Locke dá o nome de idéias, expressão que adquire, assim, o sentido de todo e qualquer conteúdo do processo cognitivo. "Idéia" é, para Locke, o objeto do entendimento, quando qualquer pessoa pensa; a expressão "pensar" é assim tomada no mais amplo sentido, englobando todas as possíveis atividades cognitivas. Incluem-se no significado da expressão "idéia" os "fantasmas" (entendidos, por Locke, como dados imediatamente provenientes dos sentidos), lembranças, imagens, noções, conceitos abstratos.

As idéias de sensação proviriam do exterior, enquanto as de reflexão teriam origem no próprio interior do indivíduo. Nesse sentido, expressões como "amarelo", "branco", "quente" designam idéias de sensação; enquanto que as palavras "pensar", "duvidar", "crer", nomeiam idéias de reflexão. Essas duas categorias de idéias seriam recebidas passivamente pelo entendimento e Locke lhes dá o nome de "idéias simples".

A simplicidade das idéias não decorreria de nenhum caráter interior a elas mesmas; seriam simples as idéias que não se pode ter a não ser mediante experiências bem concretas, como frio e quente, doce e amargo, etc. Essas expe-

Depois da ditadura puritana de Oliver Cromwell (1599-1658), foi restaurada a monarquia dos Stuart, com a ascensão de Carlos II ao trono da Inglaterra, em 1661. Seu reinado foi marcado pelas disputas entre os adeptos do absolutismo real e os que defendiam a entrega do poder ao Parlamento. Locke colocou-se entre os últimos. (Desenho de Antoine Masson: Carlos II; Museu Magnin, Dijon.)

FABBRI

Depoimentos de seus contemporâneos afirmam que Locke era um homem que detestava a intolerância religiosa e política. (Locke, por J. Greenhill; Gal. de Retratos, Londres.)

riências concretas forneceriam idéias simples de três tipos: de sensação, de reflexão e de ambas ao mesmo tempo. Exemplos das primeiras são o quente, o sólido, o duro, o amargo, a extensão, o movimento; entre as segundas, encontram-se a atenção, a memória, a vontade; finalmente, idéias simultaneamente de sensação e reflexão seriam as de existência, duração, número.

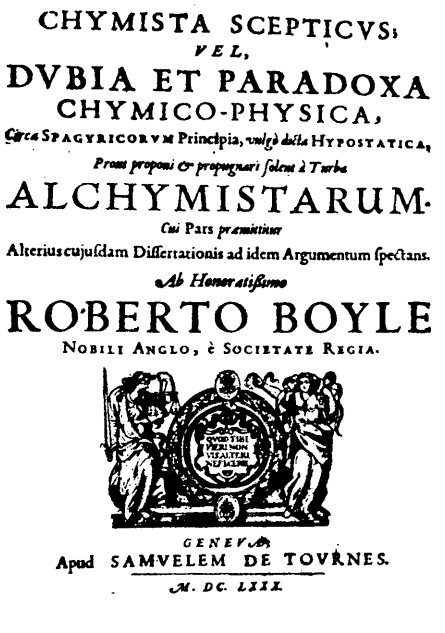
A noção de idéias simples coloca de imediato o problema de saber se elas são mesmo representativas, isto é, imagens das coisas exteriores ao sujeito que as percebe. Para melhor solucionar a questão, Locke separa as idéias simples em dois grupos. O primeiro é formado por idéias "enquanto percepções em nosso espírito"; o segundo, "enquanto modificações da matéria nos corpos causadores de tais percepções". Estas últimas seriam efeitos de poderes ou potências capazes de afetar os sentidos humanos.

Tal distinção conduz Locke a uma outra: entre qualidades primárias e qualidades secundárias dos corpos exteriores à mente. Assim, Locke transita da teoria do conhecimento para a teoria do mundo físico. As qualidades primárias seriam inseparáveis dos corpos, tais como a solidez, a extensão, a figura e o movimento; mesmo que um certo corpo seja dividido em dois, essas qualidades persistiriam nas partes resultantes. As qualidades secundárias, ao contrário, não persistiriam e não estariam nos objetos, senão como poderes para produzir várias sensações nos sujeitos percipientes; assim ocorre com os sons, os gostos e as cores.

As idéias simples constituiriam os elementos com os quais se formam as idéias compostas, que se dividem em dois grupos. O primeiro é constituído por idéias simples combinadas na idéia de uma coisa única, como por exemplo a idéia de homem ou de ouro. O segundo é formado por idéias que se reúnem para formar uma idéia composta, mas que continuam representando coisas distintas; é o que ocorre com todas as idéias de relação, como a de filiação, que une, sem alterá-las, as idéias de pai e filho.

O primeiro grupo, por sua vez, subdivide-se em duas classes: idéias de modo das coisas que não podem subsistir por

FABBRI


CHYMISTA SCEPTICVS,
VEL,
DVBIA ET PARADOXA
CHYMICO-PHYSICA,
Circa SPAGYRICORVM Principia, vulgò dicta HYPOSTATICA,
Prout proponi & propugnari solent à Turba
ALCHYMISTARUM.
Cui Pars præmittitur
Alterius cujusdam Dissertationis ad idem Argumentum spectans.
Ab Honoratissimo
ROBERTO BOYLE
NOBILI ANGLO, è SOCIETATE REGIA.
GENEVÆ,
Apud SAMVELEM DE TOVRNES.
M. DC. LXXX.

FABBRI

No século XVII houve grande desenvolvimento das ciências experimentais. Dois de seus maiores expoentes foram amigos pessoais de Locke: Thomas Sydenham, que revolucionou a medicina, e Robert Boyle, um dos fundadores da física. (Sydenham, em gravura de 1716; Bibl. Nac. Braidense e frontispício de O Químico Cético, *de Boyle; Museu da Ciência e da Técnica, Milão.)*

si mesmas (um triângulo ou um número, por exemplo) e as substâncias que, como diz a própria palavra, subsistem por si; seria o caso da idéia de homem, entre outras. Os próprios modos dividem-se em simples e compostos, ou mistos. Nos primeiros, a idéia simples combina-se consigo mesma, como a idéia de número, que resulta da combinação das idéias de unidades; ou a de espaço, proveniente da combinação das idéias de partes homogêneas. Os modos compostos, ou mistos, derivam da combinação de idéias simples heterogêneas, como a idéia de beleza ou de assassinato.

A substância incognoscível

Segundo o projeto de Locke, a teoria elaborada no *Ensaio sobre o Entendimento Humano* possibilitaria encaminhar de outra forma a solução de muitos problemas filosóficos, que só as teorias inatistas se julgavam capazes de resolver. Dentre esses problemas, os mais importantes, a seu ver, eram os referentes às noções de infinito, de potência e de substância.

O infinito é concebido por Locke como um modo simples, resultante da repetição da unidade homogênea de número, duração e espaço, distinguindo-se do finito tão-somente pelo fato de que tal repetição não tem limite. Portanto, é falso — diz Locke — considerar o infinito como anterior ao finito e que o finito seja uma limitação do infinito. Pelas mesmas razões, é falso também conceber um infinito de perfeição, diferente do infinito de quantidade.

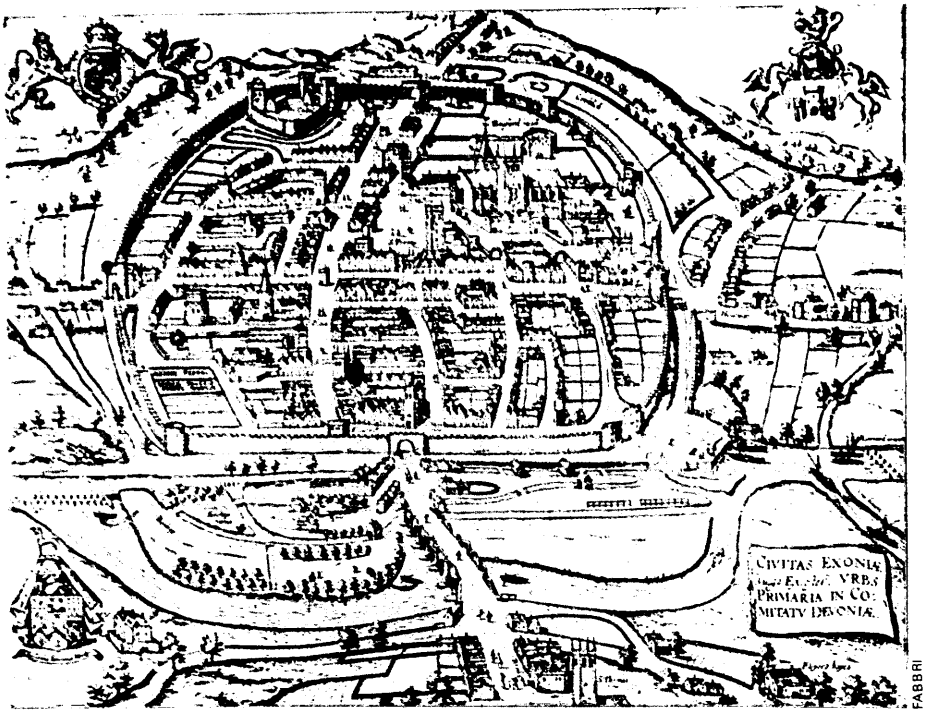
A idéia de poder é concebida pelo autor do *Ensaio* como um modo simples, formado pela repetida experiência de certas modificações comprovadas nas coisas sensíveis e no próprio homem. Este chega à idéia de poder, quando nota

A ascensão de Guilherme de Orange e Maria ao trono da Inglaterra foi, em larga medida, resultado dos esforços de Charles Montagu, conde de Halifax. (Gal. Nac. de Retratos, Londres.)

que suas idéias se modificam sob influência das impressões dos sentidos ou por escolha de sua própria vontade. A idéia de poder formar-se-ia também quando o homem imagina a possibilidade de tais modificações virem a ocorrer no futuro; nesse caso produzem-se as idéias de potência ativa, referente àquilo que causou a modificação, e de potência passiva, que diz respeito àquilo que sofre a modificação. Mas, em geral, a idéia de potência ativa seria uma idéia de reflexão, proveniente das modificações produzidas pela vontade do homem nas coisas externas; nesse sentido, a vontade é uma potência ativa.

O terceiro problema abordado por Locke foi o da natureza da substância. A substância sempre foi entendida como realidade primitiva, mas filósofo algum — pensa Locke — foi capaz de dizer claramente o que entendia por esse substrato de todos os atributos. No *Ensaio sobre o Entendimento Humano* encontra-se a tese de que as insuficiências das doutrinas tradicionais decorrem de terem os filósofos erradamente concebido a substância como uma idéia simples, quando, na verdade, se trata de idéia composta. Tomando-se como exemplo o ouro, de acordo com a tese de Locke, sua substância não seria mais do que um conjunto de idéias simples, que a experiência mostra sempre agrupadas: amarelo, dúctil, denso, etc. Nesse caso a substância não seria mais do que um modo misto, que é também um grupo constante de idéias simples denominadas por uma só palavra.

Essa tese de Locke sobre a substância não significa, contudo, que ele afirmasse a realidade como formada exclusivamente pelas idéias simples; Locke admite a existência real das substâncias, mas acha que elas não podem ser conhecidas em si mesmas. A tese de Locke é, assim, referente ao conhecimento e não tem, propriamente, um significado metafísico. A substância reduzir-se-ia a uma espécie de infinito em ato; existe mas não se pode saber o que seja, e a única investigação possível é a pesquisa experimental das qualidades que nela coexistem. Dessa forma, para conhecer os corpos que compõem a realidade exterior ao homem, é suficiente considerar a



Numa época em que a cirurgia era ainda muito primitiva, John Locke realizou um verdadeiro milagre médico: dirigiu uma operação para remover um abscesso no fígado de lorde Ashley, inserindo um pequeno tubo através da parede do estômago. O acontecimento ocorreu na residência de Lorde Ashley em Exeter. (Mapa de Exeter, executado por G. Braun e G. Hogenburg, em 1617.)

substância como um conjunto de idéias simples de sensação. Analogamente, deve-se entender a realidade interior (alma, na metafísica medieval) como conjunto de idéias de reflexão.

Os fundamentos da certeza

Depois de analisar os materiais constituintes do entendimento humano, o *Ensaio* aborda o problema dos limites do conhecimento e suas formas legítimas, ou seja, a verdade. Para o autor, o conhecimento constitui percepção de conveniência ou discordância entre as idéias e expressa-se através dos juízos. Trata-se, portanto, da percepção de vínculos, que podem ser de três tipos: *identidade* (ou diferença), quando se diz que A é B ou A não é B; *relação,* como a expressa na frase "João é filho de Paulo", ou qualquer outra referente a semelhança e dessemelhança, maior e menor, etc; e de *coexistência.*

Além desses três tipos de vínculos entre as idéias, existiria uma quarta classe de conveniência, referente não às relações possíveis entre as próprias idéias, mas à correspondência que uma idéia possa ter com a realidade exterior ao espírito humano. Nos termos do próprio Locke, a quarta classe de conveniência é "a de uma existência real e atual que convém a algo cuja idéia temos em mente". A percepção da existência — diz Locke — é irredutível à *per-*

cepção de uma relação entre duas idéias, em virtude de a existência não ser uma idéia como a de doce ou amargo, quente ou frio. Existem várias espécies de certeza com relação à existência das coisas. Uma primeira espécie é a certeza intuitiva, proveniente da reflexão, que o homem tem de sua própria existência. Uma segunda espécie seria a certeza demonstrativa da existência de Deus. Finalmente, uma terceira espécie é a "certeza por sensação", referente aos corpos exteriores ao homem.

A dualidade dos juízos, separando de um lado as relações que se podem estabelecer entre as próprias idéias e, de outro, aquelas que se referem à existência real dos correspondentes às idéias, coloca-se também quanto ao problema da verdade e de sua contraparte, a falsidade. Segundo Locke, há duas categorias de juízos falsos. Na primeira categoria, a relação expressa pela linguagem não corresponde à relação percebida intuitivamente entre as idéias. Na segunda, o erro não consiste em perceber mal uma relação, mas em percebê-la entre idéias não correspondentes a qualquer realidade. No primeiro caso é possível, evitando o erro, formular-se um juízo verdadeiro que, no entanto, nada diz respeito à realidade; é o que ocorre quando, por exemplo, se diz que cavalo alado não é centauro. Somente no segundo caso se pode ter conhecimento real. Este, contudo, supõe os dois elementos da verdade: a conveniência das idéias entre si e das idéias em relação à realidade.

Da distinção entre dois tipos de verdade deduzem-se dois tipos de disciplinas científicas. O primeiro tipo — pensa Locke — é constituído pelas matemáticas e pelas ciências morais; nelas todo o conhecimento é absolutamente certo porque seu conteúdo são idéias produzidas pela própria mente humana. Locke afirma, por exemplo, que é perfeitamente demonstrável que o homicídio deva ser castigado; a certeza dessa demonstração seria tão segura quanto a de um teorema matemático. O segundo tipo é o das ciências experimentais, que formariam uma área de conhecimento na qual a certeza das ciências ideais (matemáticas e morais) não está presente. A certeza, no domínio das ciências experimentais, dependeria do critério de verificação da conveniência entre as idéias que estão na mente humana e a realidade exterior a ela.

O poder é de todos

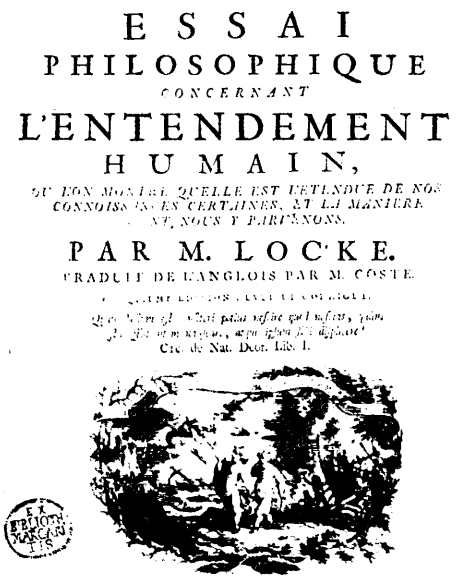
A teoria do conhecimento exposta no *Ensaio sobre o Entendimento Humano* constitui uma longa, pormenorizada e hábil demonstração de uma tese: a de que o conhecimento é fundamentalmente derivado da experiência sensível. Fora de seus limites, a mente humana produziria, por si mesma, idéias cuja validez residiria apenas em sua compatibilidade interna, sem que se possa considerá-las como expressão de uma realidade exterior à própria mente.

As teses sociais e políticas de Locke caminham em sentido paralelo. Assim como não existem idéias inatas no espírito humano, também não existe poder que possa ser considerado inato e de origem divina, como queriam os teóricos do absolutismo. Antes, Robert Filmer (1588-1653), autor de *O Patriarca,* e um dos defensores do absolutismo, procurara demonstrar que o povo não é livre para escolher sua forma de governo e que os monarcas possuem um poder inato. Contra *O Patriarca,* Locke dirigiu seu *Primeiro Tratado sobre o Governo Civil;* depois desenvolveu suas idéias no *Segundo Tratado.* Neles, Locke sustenta que o estado de sociedade e, conseqüentemente, o poder político nascem de um pacto entre os homens. Antes desse acordo, os homens viveriam em estado natural.

A tese do estado natural e do pacto social também fora defendida por Thomas Hobbes (1588-1679), mas o autor de *O Leviatã* tinha objetivos inteiramente opostos aos de Locke, pois pretendia justificar o absolutismo. A diferença entre os dois resultava basicamente do que entendiam por estado natural, acarretando diferentes concepções sobre a natureza do pacto social e a estrutura do governo político.

Para Locke, no estado natural "nascemos livres na mesma medida em que nascemos racionais". Os homens, por conseguinte, seriam iguais, indepen-

Culminando com a entrega da coroa inglesa a Maria, esposa de Guilherme de Orange, a Revolução Gloriosa marcou a definitiva predominância da burguesia nos destinos da nação. O regime liberal resultante inspirou a Revolução Francesa e outros acontecimentos que mudaram a face do mundo ocidental. (Retrato de Guilherme de Orange, Galeria Nacional de Retratos, Londres.)



ESSAI
PHILOSOPHIQUE
CONCERNANT
L'ENTENDEMENT
HUMAIN,
PAR M. LOCKE.
A AMSTERDAM ET A LEIPZIG.
Chez J. SCHREUDER & PIERRE MORTIER le Jeune.
M D C C L V.

As obras de John Locke exerceram grande influência no pensamento ocidental do século XVIII. Sobretudo na França, suas idéias serviram para fundamentar a maior parte das teorias dos filósofos iluministas. (Locke, em gravura de Vanderbank; Biblioteca Nac. de Paris. Frontispício da tradução francesa do Ensaio, *publicada em 1755; Biblioteca Braidense, Milão.)*

dentes e governados pela razão. O estado natural seria a condição na qual o poder executivo da lei da natureza permanece exclusivamente nas mãos dos indivíduos, sem se tornar comunal. Todos os homens participariam dessa sociedade singular que é a humanidade, ligando-se pelo liame comum da razão. No estado natural todos os homens teriam o destino de preservar a paz e a humanidade e evitar ferir os direitos dos outros.

Entre os direitos que Locke considera naturais, está o de propriedade, ao qual os *Dois Tratados sobre o Governo Civil* concedem especial destaque. O direito à propriedade seria natural e anterior à sociedade civil, mas não inato. Sua origem residiria na relação concreta entre o homem e as coisas, através do processo de trabalho. Se, graças a este, o homem transforma as coisas — pensa Locke —, o homem adquire o direito de propriedade: "Todo homem possui uma propriedade em sua própria pessoa, de tal forma que a fadiga de seu corpo e o trabalho de suas mãos são seus". Assim, em lugar de opor o trabalho à propriedade, Locke sustenta a tese de que o trabalho é a origem e o fundamento da propriedade. As coisas sem trabalho teriam pouco valor, e seria mediante o tra-

Depois da queda da ditadura puritana de Oliver Cromwell, a dinastia dos Stuart foi restaurada com a ascensão de Carlos II ao trono da Grã-Bretanha. O espírito da corte nos tempos da restauração ficou documentado para a posteridade nos quadros do pintor Peter Lely, de origem holandesa. (Peter Lely: "Duas Senhoras da Família Lake"; Tate Gallery, Londres.)

balho que elas deixariam o estado em que se encontram na natureza, tornando-se propriedades.

Vivendo em perfeita liberdade e igualdade no estado natural, o homem, contudo, estaria exposto a certos inconvenientes. O principal seria a possível inclinação no sentido de beneficiar-se a si próprio ou a seus amigos. Como conseqüência, o gozo da propriedade e a conservação da liberdade e da igualdade ficariam seriamente ameaçados.

Justamente para evitar a concretização dessas ameaças, o homem teria abandonado o estado natural e criado a sociedade política, através de um contrato não entre governantes e governados, mas entre homens igualmente livres. O pacto social não criaria nenhum direito novo, que viesse a ser acrescentado aos direitos naturais. O pacto seria apenas um acordo entre indivíduos, reunidos para empregar sua força coletiva na execução das leis naturais, renunciando a executá-las pelas mãos de cada um. Seu objetivo seria a preservação da vida, da liberdade e da propriedade, bem como reprimir as violações desses direitos naturais. Assim, em oposição às idéias de Hobbes, Locke acredita que, através do pacto social, os homens não renunciam aos seus próprios direitos

Arguto, modesto, piedoso, prudente e, sobretudo, prático. Assim se poderia resumir o perfil psicológico de John Locke, com base nas fontes deixadas pelos que conviveram com ele.

naturais, favor do poder dos governantes.

Na sociedade política formada pelo contrato, as leis aprovadas por mútuo consentimento de seus membros e aplicadas por juízes imparciais manteriam a harmonia geral entre os homens. O mútuo consentimento colocaria os indivíduos, que se incorporam através do pacto, "em condições de instalar a forma de governo que julguem conveniente". Conseqüentemente, o poder dos governantes seria ourtorgado pelos participantes do pacto social e, portanto, revogável. Hobbes achava que a rebelião dos cidadãos contra as autoridades constituídas só se justifica quando os governantes renunciam a usar plenamente o poder absoluto do Estado. Contra essa tese, Locke justifica o direito de resistência e insurreição, não pelo desuso, mas pelo abuso do poder por parte das autoridades. Quando um governante se torna tirano, coloca-se em estado de guerra contra o povo. Este, se não encontrar qualquer reparação, pode revoltar-se, e esse direito é uma extensão do direito natural que cada um teria de punir seu agressor. Para o homem, a razão de sua participação no contrato social é evitar o estado de guerra, e esse contrato é quebrado quando o governante se coloca contra o povo. Mediante o pacto social, o direito legislativo e executivo dos indivíduos em estado de natureza é transferido para a sociedade. Esta, devido ao próprio caráter do contrato social, limita o poder político. O soberano seria, assim, o agente e executor da soberania do povo. Este é que estabelece os poderes legislativo, executivo e judiciário. Locke distingue o processo de contrato social — criador da comunidade — do subseqüente processo pelo qual a comunidade confia poder político a um governo. Esses processos podem ocorrer ao mesmo tempo, mas são claramente distintos; embora contratualmente relacionados entre si, os integrantes do povo não estão contratualmente submetidos ao governo. É o povo que decide quando ocorre uma quebra de confiança, pois só o homem que confia poder é capaz de dizer quando se abusa do poder.

Com suas idéias políticas, Locke exerceu a mais profunda influência sobre o pensamento ocidental. Suas teses encon-

Depois da consolidação da monarquia parlamentar inglesa sob o reinado de Guilherme de Orange e sua esposa Maria, a nação foi governada pela rainha Anne (1665-1714). Os últimos anos da vida de John Locke transcorreram sob o seu reinado. (Tela de sir Godfrey Kneller. representando a rainha Anne e seu filho, duque de Gloucester; Galeria Nacional de Retratos, Londres.)

tram-se na base das democracias liberais. Seus *Dois Tratados sobre o Governo Civil* justificaram a revolução burguesa na Inglaterra. No século XVIII, os iluministas franceses foram buscar em suas obras as principais idéias responsáveis pela Revolução Francesa. Montesquieu (1689-1755) inspirou-se em Locke para formular a teoria da separação dos três poderes. A mesma influência encontra-se nos pensadores americanos que colaboraram para a declaração da Independência Americana, em 1776.

CRONOLOGIA

1632 — *Nasce John Locke, em Wrington, no dia 29 de agosto.*
1642 - 1646 — Guerra civil na Inglaterra: puritanos e presbiterianos escoceses aliam-se contra o rei Carlos I; Oliver Cromwell comanda os rebeldes.
1649 — Condenado pelo Parlamento, Carlos I é executado a 30 de janeiro.
1651 — Hobbes publica sua principal obra: *O Leviatã.*
1653 - 1658 — Duração do "Protetorado de Cromwell".
1656 — *Locke bacharela-se em artes.*
1658 — Morte de Oliver Cromwell.
1660 — Carlos II passa a ocupar o trono inglês.
1662 — Morre Pascal.
1666 — *Dá-se, em Oxford, o primeiro encontro entre o futuro conde de Shaftesbury e Locke.*
1672 — Carlos II concede a tolerância religiosa.
1675 — *Locke torna-se secretário do Conselho de Plantações e Comércio.*
1681 — Carlos II dissolve o Parlamento.
1683 — Morre o conde de Shaftesbury. *Locke refugia-se na Holanda.*
1685 — Nasce Bach. Jaime II ascende ao trono inglês.
1686 — Isaac Newton comunica à Royal Society de Londres sua hipótese sobre a gravitação universal. Leibniz escreve o *Discurso de Metafísica* e o *Systema Theologicum.*
1688 — Revolução contra Jaime II; sobe ao trono Guilherme de Orange.
1689 — *Locke retorna à Inglaterra.*
1689 - 1690 — *São publicados os* Dois Tratados sobre o Governo Civil, *de Locke.*
1690 — *Locke edita o* Ensaio sobre o Entendimento Humano.
1702 — Com a morte de Guilherme de Orange, sobe ao trono sua filha Anne.
1704 — *Locke morre a 28 de outubro.*

BIBLIOGRAFIA

CRANSTON, M. W.: *John Locke, a Biography,* Londres, 1957.
MACPHERSON, C. B.: *The Political Theory of Possessive Individualism,* Oxford University Press, Oxford, 1962.
SABINE, G. H.: *A History of Political Theory,* George G. Harrap & Co. Ltd., Londres, 1968.
AARON, R. I.: *John Locke,* Oxford at the Clarendon Press, Oxford, 1971.
LEROY, A.-L.: *Locke: sa Vie, son Oeuvre — avec un Exposé de sa Philosophie,* Presses Universitaires de France, Paris, 1964.
O'CONNOR, D. J.: *John Locke,* Pelican Books, Londres, 1952.
LASLETT, P.: *John Locke's two Treatises of Government,* Cambridge, 1960.
POLIN, R.: *La Politique Morale de John Locke,* Presses Universitaires de France, Paris, 1960.
DUNN, J.: *The Political Thought of John Locke,* Cambridge, 1969.
YOLTON, J. W.: *Locke and the Way of Ideas,* Oxford, 1957.
RYLE, G.: *The Concept of Mind,* Londres, 1949.
COLLIE, R.: *The Essayist in his Essay* in *John Locke: Problems and Perspectives,* editado por J. W. Yolton, Cambridge, 1969.
MANDELBAUM, M.: *Locke's Realism* in *Philosophy, Science and Sense Perception,* Baltimore, 1964.

© COPYRIGHT MUNDIAL, 1973 — ABRIL S.A. CULTURAL E INDUSTRIAL — SÃO PAULO — BRASIL

CAPÍTULO 26

NEWTON

Isaac Newton não foi propriamente um filósofo. Não formulou uma teoria do ser, nem uma ética, nem uma completa teoria do conhecimento. Não é possível, porém, compreender a maior parte da reflexão filosófica do século XVIII e seus desenvolvimentos posteriores, sem se conhecerem sua física e sua mecânica celeste. Sua principal obra, *Princípios Matemáticos da Filosofia Natural*, constitui – no dizer de Wilhelm Windelband – "um fundamento duradouro das ciências naturais, válido para o futuro, com toda perfeição possível de uma ciência particular". Os *Princípios* sintetizam, íntima e completamente, as duas grandes correntes metodológicas da ciência moderna – a matematização e a experiência –, unindo e superando o empirismo de Francis Bacon (1561-1626) e o racionalismo de Descartes (1596-1650).

Galileu (1564-1642) e Kepler (1571-1670) – segundo Ernst Cassirer – já tinham concebido a idéia de lei natural em toda a sua amplitude e profundidade, e em sua significação metodológica, mas só a aplicaram corretamente em alguns poucos fenômenos particulares, como o movimento dos corpos em queda livre ou as órbitas dos planetas. Faltava mostrar que a legalidade rigorosa, encontrada nesses casos particulares, poderia ser estendida para todo o universo. A obra de Newton cumpriu essa tarefa e o século XVIII compreendeu e admirou o sentido profundo de seu trabalho, vendo nele a comprovação do caminho a ser seguido pelas ciências da natureza. Os pensadores do século XVIII veneraram suas qualidades de grande investigador experimental e a aliança definitiva que estabeleceu entre a experimentação e a matematização. Kant (1724-1804), o divisor de águas entre o pensamento moderno e o contemporâneo, ao propor-se a analisar a estrutura e os limites do conhecimento, tomou a física e a mecânica celeste elaboradas por Newton, como sendo a própria ciência.

Na página anterior: retrato de Isaac Newton, óleo de G. Kneller; Galeria Nac. de Retratos, Londres.

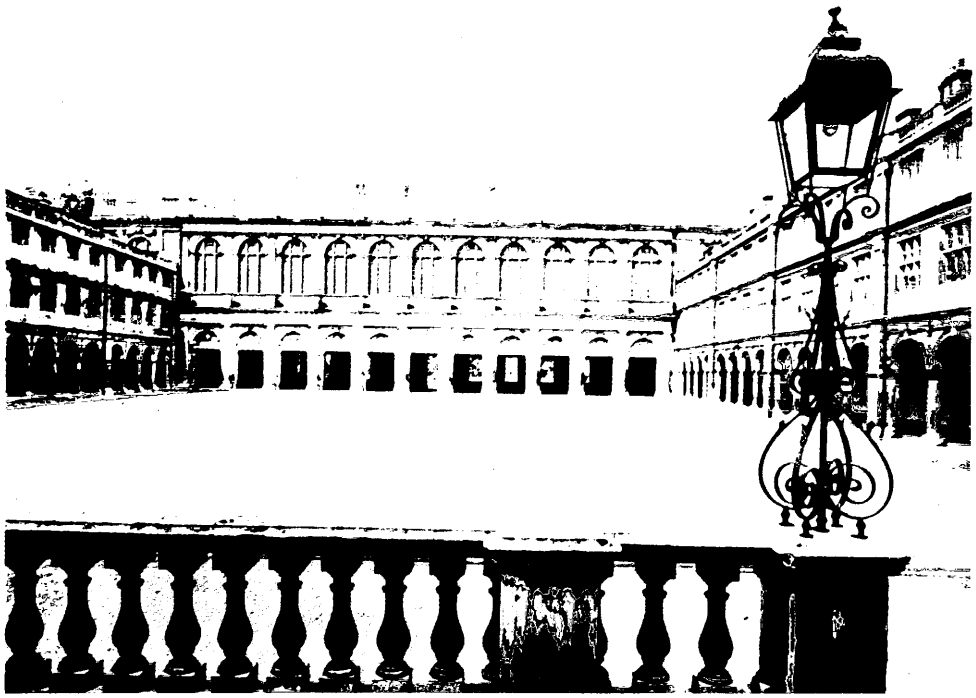
Matemático, físico e teólogo

Newton nasceu em Woolsthorpe, Lincolnshire, Inglaterra, no Natal do ano em que faleceu Galileu: 1642. Aos 18 anos de idade, ingressou na Universidade de Cambridge, onde trabalhou durante toda a vida. Em 1665 era bacharel, em 1668 doutorou-se, e um ano depois tornava-se catedrático, com apenas 26 anos de idade.

Suas principais contribuições para a história da ciência foram iniciadas em 1666, quando a grande peste que assolou a Grã-Bretanha obrigou a Universidade de Cambridge a fechar as portas e fez Newton refugiar-se em sua casa, na zona rural de Woolsthorpe. Nesse período, Newton desenvolveu o teorema do binômio, que ficaria conhecido pelo seu nome, e o metódo matemático das fluxões, que originaria o cálculo diferencial e integrado, considerado a mais importante inovação da história da matemática, desde os gregos antigos. O método das fluxões considera cada grandeza finita como engendrada por um movimento ou fluxo contínuo, tornando possível calcular áreas limitadas, total ou parcialmente, por curvas, bem como os volumes das figuras sólidas. A essas duas contribuições seguiram-se duas outras, concebidas também, nos aspectos essenciais, no retiro forçado em Woolsthorpe: uma teoria sobre a natureza da luz e as primeiras idéias sobre a atração gravitacional. A primeira mostra que a luz branca é constituída pela união das chamadas sete cores fundamentais do espectro. A segunda explica que a Lua mantém-se em órbita graças à força gravitacional.

Essas descobertas, contudo, tiveram que esperar aproximadamente vinte anos para serem desenvolvidas e concatenadas num todo sistemático, que veio à luz em 1687, sob o título de *Princípios Matemáticos da Filosofia Natural.*

Dois anos após a publicação dos *Princípios,* Newton foi eleito membro do Parlamento como representante da Universidade de Cambridge, cargo que deixaria, em 1690, com a dissolução do Parlamento. Em 1701 seria novamente eleito, mas sua atuação nos negócios políticos não teve qualquer relevo. Ocu-



FABBRI

No Trinity College *da Universidade de Cambridge, Isaac Newton estudou e tornou-se catedrático aos 26 anos de idade, sucedendo a Isaac Barrow. Este foi escolhido para ocupar o cargo de reitor e, durante seu mandato, encarregou o cientista e arquiteto Sir Christopher Wren (1632-1723) de projetar e construir uma nova biblioteca para o* Trinity College *(foto acima).*

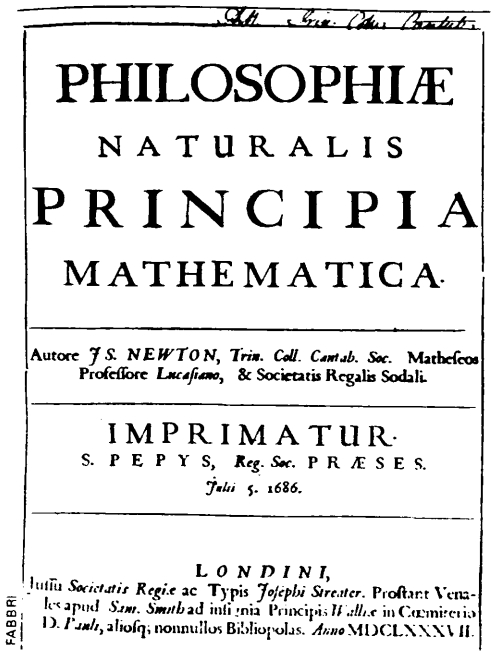
pações mais importantes foram a direção da Casa da Moeda, em 1695, e a presidência da *Royal Society*, desde 1703 até 1727, data de sua morte. A *Royal Society* desempenhou papel extremamente significativo na vida científica inglesa, congregando todos os elementos de relevo nas ciências da época.

Em 1704, Newton publicou sua *Óptica*, na qual se encontram suas descobertas experimentais nesse campo e uma teoria sobre a natureza da luz. A luz, para Newton, seria constituída por corpúsculos emanados pelos corpos luminosos. Nessa mesma época ocorreram as controvérsias sobre a criação do cálculo infinitesimal, opondo Newton e Leibniz (1646-1716). Muito posteriormente ficou comprovado — apesar de Newton acusar Leibniz de plagiário — que ambos chegaram às mesmas descobertas independentemente.

Nos últimos vinte anos de sua vida, Newton não fez mais qualquer contribuição significativa para a história das ciências. Dedicou-se a assuntos teológicos, chegando mesmo a considerá-los, na opinião de muitos historiadores, mais importantes do que a física e a matemática. Entre os escritos dessa época destacam-se as *Observações sobre as Profecias de Daniel e do Apocalipse de São João*, publicadas em 1733.

As bases da física

A despeito da importância dada por Newton aos assuntos de ordem religiosa, seu significado dentro da história do pensamento situa-se no terreno da mais



PHILOSOPHIÆ
NATURALIS
PRINCIPIA
MATHEMATICA.

Autore J S. NEWTON, Trin. Coll. Cantab. Soc. Matheseos Professore Lucasiano, & Societatis Regalis Sodali.

IMPRIMATUR.
S. PEPYS, Reg. Soc. PRÆSES.
Julii 5. 1686.

LONDINI,
Jussu Societatis Regiæ ac Typis Josephi Streater. Prostant Venales apud Sam. Smith ad insignia Principis Walliæ in Coemiterio D. Pauli, aliosq; nonnullos Bibliopolas. Anno MDCLXXXVII.

FABBRI

Frontispício da primeira edição (Londres, 1687) da principal obra de Newton. Nela se encontram as bases metodológicas e os elementos fundamentais da física moderna.

rigorosa matemática e da ciência da natureza. Suas mais importantes contribuições nesses terrenos foram a criação do cálculo infinitesimal, o desenvolvimento e sistematização da mecânica, a teoria da gravitação universal e o desenvolvimento das leis de reflexão e refração luminosas, além da teoria sobre a natureza corpuscular da luz.

Os *Princípios Matemáticos da Filosofia Natural* constituem a primeira grande exposição e a mais completa sistematização da física moderna, sintetizando num todo único a mecânica de Galileu e a astronomia de Kepler, e fornecendo os princípios e a metodologia da pesquisa científica da natureza.

O núcleo central dos *Princípios* são as três leis fundamentais da mecânica. A primeira afirma que "todo corpo permanece em seu estado de repouso, ou de movimento uniforme em linha reta, a menos que seja obrigado a mudar seu estado por forças impressas nele". A segunda lei estabelece que "a mudança do movimento é proporcional à força motriz impressa e se faz segundo a linha reta pela qual se imprime essa força". Finalmente, a terceira lei diz que "a uma ação sempre se opõe uma reação igual, ou seja, as ações de dois corpos um sobre o outro são sempre iguais e se dirigem a partes contrárias".

Na base dessas leis (e de outras proposições gerais do primeiro e segundo livros dos *Princípios*), Newton propôs-se demonstrar todos os demais fenômenos. No terceiro livro dos *Princípios* encontra-se um exemplo disso, quando o autor expõe seu sistema do mundo, centralizado na lei da gravitação universal: a matéria atrai a matéria na razão direta das massas e no universo do quadrado das distâncias. No terceiro livro dos *Princípios*, Newton afirma que "pelas proposições matematicamente demonstradas nos livros anteriores, derivam-se dos fenômenos celestes as forças de gravidade pelas quais os corpos tendem para o Sol e para os vários planetas".

Newton não fica somente no exemplo e vai muito além, expressando sua fé numa concepção mecânica de toda a natureza: "Oxalá pudéssemos também derivar dos princípios mecânicos os outros fenômenos da natureza, por meio do mesmo gênero de argumentos, porque muitas razões me levam a suspeitar que todos esses fenômenos podem depender de certas forças pelas quais as partículas dos corpos, por causas ainda desconhecidas, ou se impelem mutuamente, juntando-se segundo figuras regulares, ou são repelidas e retrocedem umas em relação às outras. Ignorando essas forças, os filósofos tentaram em vão até agora a pesquisa da natureza. Espero, no entanto, que os princípios aqui estabelecidos tragam alguma luz sobre esse ponto ou sobre algum método melhor de filosofar".

Além de formular uma concepção de ciência inteiramente mecanicista, que permaneceria incontestável por muito tempo, os textos iniciais dos *Princípios* contêm a essência da metodologia newtoniana, nos seus aspectos matemáticos.

THE MANSELL COLLECTION

Numa feira de Woolsthorpe, sua cidade natal, Newton comprou um pequeno prisma de vidro, com o qual descobriu o fenômeno da decomposição da luz branca nas sete cores do espectro luminoso. Além dessa descoberta, Newton fez inúmeras outras, que se encontram em sua Óptica. *A gravura acima, a partir de uma tela de Adam Houston, mostra Newton descobrindo o espectro luminoso.*

FABBRI

Descobridor do cometa que leva seu nome, Halley incentivou Newton a desenvolver as idéias que resultariam na publicação dos Princípios. *(Bibl. Boldleian, Oxford.)*

Os *Princípios* estruturam-se segundo a ordem das idéias em geometria, isto é, definições, axiomas, teoremas, etc. Por outro lado, Newton desenvolveu o cálculo infinitesimal, como instrumento de medida e de descoberta dos fenômenos físicos.

O segundo aspecto da metodologia newtoniana consiste na análise indutiva, definida claramente numa passagem da *Óptica* que afirma que o método científico consiste em "fazer experimentos e observações, e em derivar conclusões gerais das mesmas mediante indução, e em não admitir objeções contra as conclusões, exceto as que procedem de experimentos ou de certas outras verdades". À análise indutiva seguir-se-ia a síntese, que consistiria em "assumir as causas descobertas e os princípios estabelecidos e, por seu intermédio, explicar os fenômenos que procedem deles e demonstrar as explicações".

Papel especialmente importante para a história da filosofia é desempenhado pelas noções de espaço e tempo absolutos, tal como Newton as formulou nos *Princípios.* Essas noções não apresentam apenas um aspecto físico, tendo conseqüências de ordem metafísica. A própria origem do conceito de espaço absoluto em Newton poderia ser encontrada — como afirma J. J. C. Smart — nos trabalhos de Henry More (1614-1687), poeta e filósofo platônico, e, através deste, nas doutrinas cabalísticas.

No dizer do próprio Newton, "o espaço absoluto permanece constantemente igual e imóvel, em virtude de sua natureza, e sem relação alguma com nenhum objeto exterior; o espaço relativo, ao contrário, é uma medida ou uma parte móvel do primeiro, que nossos sentidos assinalam graças à sua situação em relação a outros corpos e que, geralmente, se confunde com o próprio espaço imóvel, por erro . . ."

Segundo alguns autores, a concepção do espaço absoluto formulada por Newton não apresenta relevância do ponto de vista da sua teoria mecânica propriamente dita. Não obstante, é possível estabelecer uma certa correlação entre a noção de espaço absoluto e a de sistema inercial. Este último representou uma tentativa de Newton para solucionar o

Ainda em vida, Newton foi recoberto de honras e glória, reverenciado em toda a Europa e apontado como exemplo de grandeza "moderna", contraposta à grandeza "antiga" de Aristóteles. Seu epitáfio na Abadia de Westminster afirma: "É uma honra para o gênero humano que tal homem tenha existido". (Gravura de Hollar: Westminster Hall: Museu Britânico, Londres.)

seguinte problema: se a aceleração de um corpo estiver na dependência do sistema de referências utilizado, tem-se, para cada sistema, um valor de aceleração. Conseqüentemente, pela segunda lei da mecânica newtoniana, obtêm-se diferentes valores para a força que produziu essa aceleração. Logo, a questão se coloca em termos da existência de um sistema de referências em que sejam medidos os "verdadeiros" valores da aceleração. Para tanto, é necessário supor um sistema de referências *absoluto,* ou seja, um sistema que forneça correspondência *real* para a aceleração medida. Essa correspondência seria medida por uma força, por exemplo, a ação de uma mola ou a atração gravitacional. O sistema inercial normalmente utilizado neste último caso está em repouso em relação às estrelas fixas. Essa a razão de não se poder utilizar a Terra como sistema inercial, pois está acelerada em relação ao Sol. Contudo, sendo a Terra o *habitat* de qualquer observador, as medidas por ele mesmo realizadas evidenciarão, em alguns casos, erros devidos ao movimento relativo do próprio observador. Nesse caso, ou se desprezam os erros (desde que sua magnitude não seja relevante), ou se atribuem a certas "forças fictícias" esses erros, isto é, as acelerações oriundas da própria aceleração do sistema. Essas dificuldades de ordem lógica, contudo, não chegam a obscurecer o extraordinário valor operacional das leis newtonianas.

A teoria newtoniana do tempo absoluto liga-se à do espaço absoluto. Também nesse caso, o conceito é tomado sobretudo como ferramenta operacional. Para Newton, "o tempo absoluto, verdadeiro e matemático, por si mesmo e por sua própria natureza, flui uniformemente sem relação com nada externo; por isso mesmo é chamado duração". O fato de não manter "relação com nada externo" confere ao tempo absoluto caráter de imutabilidade. Em outras palavras, as coisas mudam, mas não muda o tempo. Isso implica que as mudanças ocorrem *no* tempo e este em nada contribui para que tal aconteça. Assim, o tempo absoluto não é tomado por Newton como uma propriedade de cada coisa considerada particularmente, mas na medida em que se relaciona com todas as outras coisas, na medida em que estas durem.

Apesar da configuração metafísica que as teorias do espaço e do tempo absolutos possam conferir ao pensamento de Newton, deve-se sublinhar que, na investigação dos fenômenos físicos, o autor dos *Princípios* repele qualquer inerência de ordem metafísica ou religiosa.

CRONOLOGIA

1642 — A 8 de janeiro, morre Galileu. *Em Woolsthorpe, a 25 de dezembro, nasce Isaac Newton.*
1655 — Morre o filósofo e matemático Pierre Gassendi.
1661 — *Newton matricula-se no* Trinity College, *em Cambridge.*
1665 — *Obtém o grau de* Bachelor of Arts.
1668 — *Torna-se* Master of Arts. Nasce Giambattista Vico.
1669 — É autorizada a representação de *Tartufo,* de Molière. Morre Rembrandt.
1670 — Publicação do *Tractatus Theologico-Politicus,* de Espinosa.
1672 — *Newton é eleito membro da* Royal Society.
1673 — Publicação do *Horologium Oscillatorium,* do físico holandês Christiaan Huygens.
1675 — *Newton envia à* Royal Society *suas anotações sobre a reflexão e as cores da luz.*
1684 — Leibniz publica *Nova Methodus pro Maximis et Minimis.*
1685 — *São apresentados à* Royal Society *os dois primeiros livros dos* Philosophiae Naturalis Principia Mathematica, *de Newton.*
1687 — *Primeira edição dos* Principia, *de Newton.*
1689 — *Newton ingressa no Parlamento como deputado pela Universidade de Cambridge.*
1701 — Funda-se, em New Haven, a Universidade de Yale. Nasce Celsius, criador da escala termométrica que leva seu nome.
1703 — *Newton é eleito presidente da* Royal Society.
1704 — *Publica a* Óptica.
1705 — *A rainha Ana da Inglaterra outorga-lhe o título de cavaleiro.*
1707 — Escócia e Inglaterra unem-se sob o nome de Grã-Bretanha.
1716 — Morre Leibniz.
1724 — Nasce Kant.
1727 — *A 20 de março, morre Newton.*

BIBLIOGRAFIA

LACEY, H. M.: *A Linguagem do Espaço e do Tempo,* Editora Perspectiva, São Paulo, 1972.
NAGEL, E.: *The Structure of Science,* Nova York, 1961.
MORE, L. T.: *Isaac Newton,* Nova York, 1962.
ANDRADE, E. N. C.: *Sir Isaac Newton,* Londres, 1961.
COHEN, I. B.: *Franklin and Newton,* Filadélfia, 1956.
WHITESIDE, D. T.: *The Expanding World of Newtonian Research* in *History of Science,* vol. 1 (1962), 16-29.
BUCHDALL, G.: *The Image of Newton and Locke in the Age of Reason,* Londres, 1961.
D'ABRO, A.: *The Rise of the New Physics,* Nova York, 1951.
DIJKSTERHUIS, E. J.: *The Mechanization of the World Picture,* Oxford, 1961.
HALL, A. R.: *From Galileo to Newton,* Nova York, 1963.
BURTT, E. A.: *The Metaphysical Foundations of Modern Science,* Garden City, Nova York, 1955.
BUTTERFIELD, H.: *The Origins of Modern Science,* Nova York, 1958.
KOYRÉ, A.: *From the Closed World to the Infinite Universe,* Nova York, 1958.
JAMMER, M.: *Concepts of Space,* Cambridge, Massachusetts, 1957.

CAPÍTULO 27

LEIBNIZ

FABBRI

Para muitos historiadores, Leibniz representou na filosofia alemã o mesmo papel de Bach na história da música: a síntese de todas as tendências. Leibniz nasceu em Leipzig, em cuja igreja de Sto. Tomás compôs Bach algumas de suas mais importantes obras. (Igreja de Sto. Tomás; Arquivo Bach, Leipzig.) (Pág. ant.: retrato de Leibniz, por A. Scheitz; Herzog August Bibliothek.)

Na opinião de Wilhelm Dilthey (1833-1911), se a missão suprema da filosofia consiste em elevar a cultura de uma época à consciência de si mesma, Leibniz foi, sem dúvida, quem mais completamente realizou tal missão. Inventor do cálculo diferencial independente de Newton, um dos primeiros a fundamentar o princípio de conservação da energia, o primeiro a reconhecer no jogo das representações do subconsciente o princípio da explicação psicológica, um dos pioneiros nos domínios da investigação histórica e filológica, Leibniz teria sido o "espírito mais universal que os povos modernos produziram antes de Goethe". Ainda segundo Dilthey, a atribulada vida política de Leibniz e suas tentativas de conciliação entre os diferentes credos religiosos da época subordinavam-se ao seu grande objetivo de uma cultura humana que abrangesse todas as nações.

Bertrand Russell (1872-1970) pinta de Leibniz, um retrato diferente. Para Russell, Leibniz foi um dos maiores intelectos de todos os tempos, "mas como criatura humana não foi admirável". Era diligente, econômico, comedido e honrado, mas "inteiramente destituído das virtudes filosóficas superiores, tão notáveis em seu contemporâneo Espinosa (1632-1677). Enquanto Espinosa jamais fez qualquer concessão no terreno das idéias e por isso foi excomungado da comunidade judaica de Amsterdam e condenado a viver humildemente, Leibniz teria deixado de publicar os melhores trabalhos que escreveu, porque não eram apropriados para conseguir popularidade; só trouxe à luz algumas obras destinadas a conquistar aprovação de príncipes e princesas".

Um homem de muitas faces

Gottfried Wilhelm Leibniz nasceu em Leipzig, a 1.º de julho de 1646, filho de um professor de filosofia moral. Desde muito cedo, teve contato, na biblioteca paterna, com filósofos e escritores antigos, como Platão (428-347 a.C.), Aristóteles (384-322 a.C.) e Virgílio (c. 70-19 a.C.), e com a filosofia e a teologia escolásticas. Aos quinze anos começou a ler Bacon (1561-1626), Hobbes (1588-1679), Galileu (1564-1642) e Descartes (1596-1650), passando a dedicar-se às matemáticas. Ainda aluno da Universidade de Leipzig, escreveu, em 1663, um trabalho sobre o princípio de individuação; depois foi para Iena, a fim de seguir os cursos do matemático Ehrard Wigel. Desde essa época, Leibniz se preocupou em vincular a filosofia às matemáticas, escrevendo uma *Dissertação sobre a Arte Combinatória.* Nesse trabalho, procurou encontrar para a filosofia leis tão certas quanto as matemáticas e esboçou as premissas do cálculo

FABBRI

Em Nuremberg, Leibniz ingressou na sociedade secreta Rosa-Cruz, dedicada às ciências ocultas e à alquimia. (Fachada de Fembohaus, Nuremberg, começo do século XVII.)

diferencial, que inventaria ao mesmo tempo que Newton. Por outro lado, no estudo da lógica aristotélica, Leibniz encontrou os elementos que o levaram à idéia de uma análise combinatória filosófica, vislumbrando a possibilidade de criar um alfabeto dos pensamentos humanos, com o qual tudo poderia ser descoberto.

Nos anos seguintes, doutorou-se em direito na Universidade de Altdorf e, em Nuremberg, filiou-se à Sociedade Rosa-Cruz. O ingresso nessa Sociedade valeu-lhe uma pensão e, ao que tudo indica, permitiu que ele se iniciasse na vida política.

A partir de então, a vida de Leibniz, segundo o historiador Wilhelm Windelband, apresenta muitas semelhanças com a de Bacon: Leibniz sabia mover-se agilmente em meio às intrigas da corte a fim de realizar seus grandes planos, sendo dotado também daquela "ardente ambição que levara Bacon à ruína".

Em 1667, Leibniz dedicou ao príncipe-eleitor de Mogúncia um trabalho no qual mostrava a necessidade de uma filosofia e uma aritmética do direito e uma tabela de correspondência jurídica. Por causa desse trabalho, foi convidado para fazer a revisão do "corpus juris latini".

Em 1670, foi nomeado conselheiro da Alta Corte de Justiça de Mogúncia. Com esse título, Leibniz foi encarregado de uma missão em Paris, em 1672. Pretendia convencer o rei Luís XIV a conquistar o Egito, aniquilando, assim, a Turquia e protegendo a Europa das invasões "bárbaras". Esperava, desse modo, desviar as atenções do rei e evitar que ele utilizasse sua potência militar contra a Alemanha. Seu projeto foi rejeitado, mas os três anos de estada em Paris não lhe foram inúteis. Entrou em contato com alguns dos mais conhecidos intelectuais da época: Arnauld (1612-1694), Huygens (1629-1695). Em 1676, Leibniz descobriu o cálculo diferencial, situando-se entre os maiores matemáticos da época.

Fora, no entanto, precedido por Newton, que, desde 1665, já inventara, embora sob ponto de vista diferente, um novo método de cálculo, o método das fluxões. Em Newton, as variações das

funções são comparadas ao movimento dos corpos, sendo, portanto, a idéia de velocidade que fundamentava seu cálculo. Leibniz, ao contrário, parte de uma colocação metafísica, introduzindo a noção de quantidades infinitamente pequenas, o que o leva a empregar o algoritmo.

Em 1676, Leibniz encontra-se em Amsterdam com Espinosa, com quem discute problemas metafísicos. No mesmo ano torna-se bibliotecário-chefe em Hanôver, cidade na qual passaria os restantes quarenta anos de sua vida. Saiu de Hanôver apenas para percorrer, durante três anos, a Alemanha e a Itália, realizando pesquisas em bibliotecas e arquivos destinadas a fundamentar suas missões diplomáticas.

Em 1711, viajou para a Rússia a fim de propor ao czar Pedro, o Grande, um plano de organização civil e moral para o país. Em seguida, esteve em Viena, onde conheceu o príncipe Eugênio de Savóia, ao qual dedicaria a *Monadologia*. Nessa época, realizou seus principais trabalhos filosóficos.

De volta a Hanôver, Leibniz encontrou diminuído seu prestígio, com a morte de sua protetora, a princesa Sofia, apesar de ter sido um dos maiores responsáveis para que Hanôver se transformasse em eleitorado e para que fosse criada a Academia de Ciências de Berlim. Relativamente esquecido e isolado dos assuntos públicos, Leibniz veio a falecer a 14 de novembro de 1716.

As raízes do saber

Apesar de sua intensa e agitada vida pública, Leibniz deixou uma obra extensa, em que trata de quase todos os assuntos políticos, científicos e filosóficos de seu tempo. Dentre seus escritos destacam-se: *Sobre a Arte Combinatória, Monadologia, Discurso de Metafísica, Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano, Sobre a Origem Radical das Coisas, O que é Idéia, Cálculo Diferencial e Integral, Característica Universal, Correspondência com Arnauld, Correspondência com Clarke, Sobre o Verdadeiro Método em Filosofia e Teologia, Sobre as Noções de Direito e de Justiça, Ensaio de Teodicéia, Considerações sobre o Princípio da Vida, Sobre a Sabedoria, Sobre a Liberdade* e *Correspondência com o Padre Bosses.*

Parte considerável da obra de Leibniz é constituída por escritos de circunstância, com os quais — segundo muitos historiadores — tentava apenas obter favores dos governantes, fazendo todas as conciliações possíveis. Dilthey, ao contrário, considera que Leibniz perseguia um sincero ideal de síntese de todos os conhecimentos e das diferentes confissões religiosas de seu tempo. Outra parte (a volumosíssima correspondência e os trabalhos publicados somente após sua morte) revela — segundo Russell e outros — um pensador bastante diferente do Leibniz público. Acrescentando-se a essa dupla face de seus escritos o fato de que muitos deles sequer foram concluídos, torna-se bastante difícil uma interpretação da filosofia leibniziana que não dê margem a dúvidas e não suscite polêmica.

De qualquer modo — e embora Leibniz tenha criado um amplo sistema de idéias dotado de "múltiplas entradas" —, podem-se tomar para ponto de partida da compreensão de sua filosofia dois temas provenientes de fontes distintas: um da filosofia de Descartes, outro de Aristóteles e da escolástica medieval.

Descartes forneceu-lhe o ideal de uma explicação matemática do mundo; a partir dessa idéia, Leibniz pretendia lançar as bases de uma combinatória universal, espécie de cálculo filosófico que lhe permitiria encontrar o verdadeiro conhecimento e desvendar a natureza das coisas. De Aristóteles e da escolástica, Leibniz conservou a concepção segundo a qual o universo está organizado de maneira teleológica, ou seja, tudo aquilo que acontece, acontece para cumprir determinados fins.

As duas doutrinas foram sintetizadas pela filosofia de Leibniz, aparecendo unificadas na concepção de Deus. Para Leibniz, a vontade do Criador (na qual se fundamenta o finalismo) submete-se ao Seu entendimento (racionalismo); Deus não pode romper Sua própria lógica e agir sem razões, pois estas constituem Sua natureza imutável. Conseqüentemente, o mundo criado por Deus estaria impregnado de racionalidade,

Muitos filósofos do século XVIII, sobretudo os iluministas franceses, não pouparam críticas a Leibniz, em quem viam o renascimento de concepções medievais. Voltaire foi o mais espirituoso inimigo do otimismo leibniziano, caricaturando Leibniz na figura do dr. Pangloss, em sua novela Cândido. *(Casa de Leibniz em Hanôver; Niedersächsische Landesbibliothek, Hanôver.)*

FABBRI

A um dos maiores "condottieri" de sua época, o príncipe Eugênio de Savóia (acima), o filósofo Leibniz dedicou a Monadologia, *uma de suas obras mais conhecidas. (Galeria Sabauda, Turim.)*

cumprindo objetivos propostos pela mente divina.

Essa síntese entre o racionalismo cartesiano e o finalismo aristotélico apresenta como núcleo uma série de princípios de conhecimento, dos quais se poderiam deduzir uma concepção do mundo e uma ética, dotada inclusive de implicações políticas.

O primeiro desses princípios é o de razão. O *princípio de razão* consiste em submeter toda e qualquer explicação ou demonstração a duas exigências. A primeira funda-se no caráter não-contraditório daquilo que é explicado ou demonstrado; é a razão necessária ou princípio de não-contradição. A segunda exigência consiste em que, além de explicado ou demonstrado não ser contraditório (e sendo, portanto, possível sua existência), a coisa em questão também existe realmente; é a *razão suficiente.* O princípio de razão afirma, portanto, que uma coisa só pode existir necessariamente se, além de não ser contraditória, houver uma causa que a faça existir.

Para Leibniz, além da causa eficiente que produz as coisas segundo o princípio de razão (não contradição e suficiência), intervém também nessa produção a causa final. A primeira é de tipo matemático e mecânico, a segunda é dinâmica e moral. O fim da produção das coisas é a vontade justa, boa e perfeita de Deus, que deseja essa produção. O finalismo é que sustenta o *princípio do melhor:* Deus calcula vários mundos possíveis, mas faz existir o melhor desses mundos. O critério do melhor é sobretudo moral; com ele Leibniz pretende demonstrar que o mal é a simples sombra necessária do bem. O finalismo sustenta, desse modo, o otimismo leibniziano do melhor dos mundos possíveis.

Além dos princípios de razão (não-contradição e suficiência) e do princípio do melhor, que dão conta da produção das coisas, Leibniz faz com que intervenham também os princípios da continuidade e dos indiscerníveis.

O *princípio da continuidade* afirma que a natureza não dá saltos; assim como não há vazios no espaço, assim também não existem descontinuidades na hierarquia dos seres. Leibniz afirma, por exemplo, que as plantas não passam de animais imperfeitos.

O *princípio dos indiscerníveis* daria conta da multiplicidade e individualidade das coisas existentes. Leibniz afirma que não há no universo dois seres idênticos e que sua diferença não é numérica nem espacial ou temporal, mas intrínseca, isto é, cada ser é em si diferente de qualquer outro. A diferença é de essência e manifesta-se no plano visível das próprias coisas.

Os princípios do melhor, da não-contradição, da razão suficiente, da continuidade e dos indiscerníveis são considerados, por Leibniz, constitutivos da própria razão humana e, portanto, inatos, embora apenas virtualmente. Nos *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano,* Leibniz rejeita a teoria empirista de Locke (1632-1704), segundo a qual a origem das idéias encontra-se na experiência, apenas uma "tabula rasa", uma folha de papel em branco. Para Leibniz, ao contrário, a experiência só fornece a ocasião para o conhecimento dos princípios inatos ao intelecto: "Não

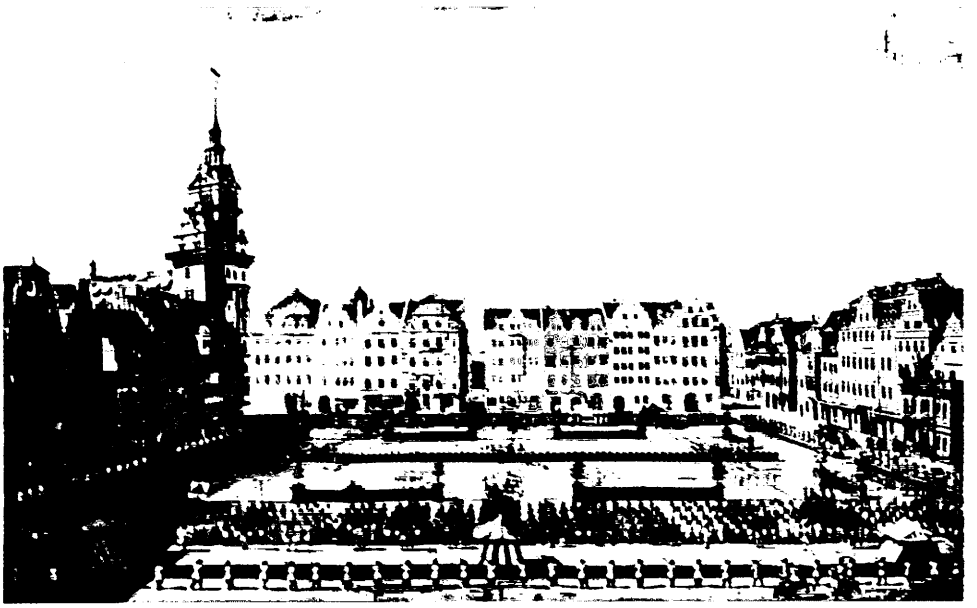
A maior parte das obras filosóficas de Leibniz foram escritas nos últimos quinze anos de sua vida, quando cessaram suas atividades políticas e diplomáticas. As últimas missões de Leibniz levaram-no a visitar o czar Pedro, o Grande, e o imperador da Áustria. (Gravura do século XVIII, de Jarischa, representando o Prater de Viena; Graphische Sammlung Albertine, Viena.)

se deve imaginar que se possa ler na alma, sem esforço e sem pesquisa, essas eternas leis da razão, como o édito do pretor é lido em seu caderno; mas é bastante que as descubramos em nós por um esforço de atenção, uma vez que as ocasiões são fornecidas pelos sentidos". Os empiristas teriam razão ao afirmar que as idéias surgem do contato com o mundo sensível, mas errariam ao esquecer o papel do espírito. Por isso, Leibniz completa a fórmula de Locke — "Nada há no intelecto que não tenha passado primeiro pelos sentidos" — com o adendo "a não ser o próprio intelecto".

As mônadas

Os princípios do conhecimento formulados por Leibniz levaram-no a uma concepção do mundo oposta à cartesiana. Enquanto Descartes formula uma concepção geométrica e mecânica dos corpos, Leibniz constrói uma concepção dinâmica. Nesse sentido, explica os seres não como máquinas que se movem, mas como forças vivas: "Os corpos materiais, por sua resistência e impenetrabilidade, revelam-se não como extensão mas como forças; por outro lado, a experiência indica que o que se conserva num ciclo de movimento não é — como pensava Descartes — a quantidade de movimento, mas a quantidade de força viva". A partir da noção de matéria como essencialmente atividade, Leibniz chega à idéia de que o universo é composto por unidades de força, as mônadas, noção fundamental de sua metafísica. Essa noção, contudo, não se esgota na adição do atributo força ao conceito de matéria, formulado por Descartes. Leibniz chega também à noção de mônada mediante a experiência interior que cada indivíduo tem de si mesmo e que o revela como uma substância ao mesmo tempo una e indivisível.

As notas que caracterizam as mônadas leibnizianas são a percepção, a apercepção, a apetição e a expressão. Pela percepção as mônadas representam as coisas do universo; cada uma de *per si* espelha o universo todo. A apercepção é a capacidade que a mônada espiritual

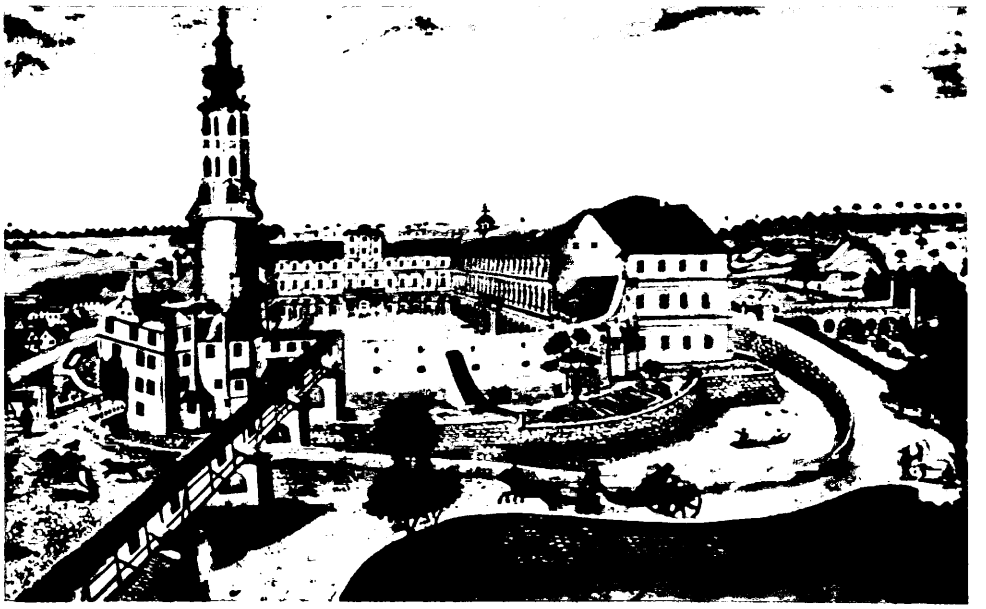


Leibniz viveu no período da história alemã iniciado pela Paz de Vestfália (1648), que assinalou a vitória nominal da França sobre a Áustria e reconheceu o crescente poder da Prússia. A Alemanha, no entanto, continuou dividida entre a Prússia, protestante, e a Áustria, católica. (Aquarela de 1709: Dresden, Parada na Praça do Mercado; Gabinete de Gravuras, Dresden.)

tem de auto-representar-se, isto é, de refletir; a mônada é consciência. A apetição consiste na tendência de cada mônada de fugir da dor e desejar o prazer, passando de uma percepção para outra. Finalmente, as mônadas, não tendo "portas nem janelas", não recebem seus conhecimentos de fora, mas têm o poder interno de exprimir o resto do universo, a partir de si mesmas; a mônada é um ponto de vista.

Cada representação por parte das mônadas é um reflexo obscuro, jamais havendo consciência clara de todas as impressões. Isso se deve ao fato de que o universo é múltiplo e infinito, enquanto que toda substância, isto é, toda mônada, com exceção de Deus, é necessariamente finita. Portanto, não é possível "que nossa alma (mônada superior) possa atingir tudo em particular". O corpo humano, para Leibniz, é afetado, de alguma forma, pela mudança de todos os outros; a todos os seus movimentos correspondem certas "percepções" ou pensamentos mais ou menos confusos da alma. Assim, a alma também tem algum pensamento de todos os movimentos do universo. "É verdade", diz Leibniz, "que não nos apercebemos distintamente de todos os movimentos de nosso corpo, como por exemplo o da linfa (. . .), mas é preciso que eu tenha alguma percepção do movimento de cada vaga de um rio, a fim de poder me aperceber daquilo que resulta de seu conjunto, isto é, esse grande ruído que se escuta perto do mar."

A percepção consciente (apercepção) resulta do conjunto das "pequenas percepções", como o ruído do choque de duas gotas de água, que se deve ouvir mesmo sem se ter consciência. Isso explicaria a conservação das lembranças, o trabalho da imaginação nos "bastidores da consciência", assim como a realidade dos sonhos, mesmo quando esquecidos no estado de vigília. Dessa



FABBRI

Leibniz participou ativamente de toda a intricada política da Alemanha, dividida entre a Prússia e a Áustria; envidou esforços no sentido de uma unificação política e religiosa e desempenhou papel de conciliador. Uma das principais cidades dessa época era Weimar, cujo castelo é visto acima em aquarela do séc. XVIII. (Thüringische Landesbibliothek, Weimar.)

forma, os estados sucessivos da alma estariam ligados uns aos outros e a todo o universo.

O inconsciente seria inerente a todas as substâncias criadas e seus diferentes graus seriam paralelos aos graus de perfeição dessas substâncias; a continuidade existente entre os seres não anula a diferença de natureza entre as simples mônadas e os espíritos. Leibniz afirma ainda que existem dois tipos de inconsciente: o inconsciente de percepção, próprio das simples mônadas enquanto são apenas "espelhos do universo", e o inconsciente de imitação, pertencente apenas aos espíritos enquanto não são apenas espelhos, mas espelhos dotados de reflexão. A razão dessa diferença encontra-se no fato de que as mônadas não possuem o mesmo grau de perfeição: acima das "mônadas nuas" (corpos brutos que só têm percepções inconscientes e apetições cegas) existem "mônadas sensitivas" (animais dotados de apercepções e desejos) e as "mônadas racionais", com consciência e vontade.

O melhor dos mundos possíveis

O racionalismo leibniziano tende à constituição de um saber globalizador, de uma *mathesis universalis*. Do ponto de vista lógico, o sistema de Leibniz estrutura-se como um conjunto de múltiplas séries que convergem e se entrecruzam; cada ponto de uma das séries é definido, dentro da complexa teia, por seu lugar, sua posição; por conseguinte, o conjunto todo organiza-se numa topologia. A noção de ordem, em Leibniz, assume feição diferente da que possuía em Descartes: desliga-se da de nexo linear e passa a se vincular à noção de "situação" (as situações resultantes das diversas séries que se entrecruzam). O sistema todo, assim estruturado, conduz à possibilidade da tradução de uma ordem

FABBRI

Os pensadores racionalistas do século XVII tomaram o método das matemáticas como modelo da certeza científica e construíram grandes sistemas filosóficos. Leibniz fez mais do que isso: foi, ele próprio, um matemático e inventou o cálculo diferencial ao mesmo tempo que Newton. (Instrumentos matemáticos do século XVII; Museu de História da Ciência, Florença.)

em outra. O pluralismo das séries convergentes que constituem o universo pode assim apresentar-se como pluralismo conciliado e harmônico. Em Leibniz, revive o modelo estóico: o universo é concebido à semelhança de um organismo pleno, cujas partes convivem numa harmonia natural e onde tudo é análogo a tudo.

Para Leibniz, os atos de cada mônada foram antecipadamente regulados de modo a estarem adequados aos atos de todas as outras; isso constituiria a harmonia preestabelecida.

A doutrina leibniziana da harmonia preestabelecida sustenta que Deus cria as mônadas como se fossem relógios, organiza-os com perfeição de maneira a marcarem sempre a mesma hora e dá-lhes corda a partir do mesmo instante, deixando em seguida que seus mecanismos operem sozinhos. Assim, Deus teria colocado em cada mônada, no instante da criação, todas as suas percepções, criando-as de tal modo que cada uma se desenvolve como se estivesse só; seu desenvolvimento, todavia, corresponde, a cada instante, exatamente ao de todas as outras. Graças a essa harmonia preestabelecida, os pontos de vista de cada mônada sobre o universo concordariam entre si. Ao mesmo tempo, Deus escolhe o melhor dos mundos dentre todos aqueles que se apresentam como possíveis. Coloca-se então a questão: como explicar a presença do mal no mundo?

Leibniz tentou responder a esse problema, afirmando inicialmente que o mal se manifesta de três modos: metafísico, físico e moral. O mal metafísico seria a fonte do mal moral, e deste decorreria o mal físico. O mal metafísico

F.ABBRI

Em Paris, Leibniz teve contato com Constantijn Huygens, um dos mais versáteis intelectuais da Renascença na Holanda. (Retrato de Constantijn Huygens; Museu de Hofwyck.)

é a imperfeição inerente à própria essência da criatura, pois se ela não fosse imperfeita, seria o próprio Deus. A imperfeição metafísica original se definiria, assim, apenas como uma não-perfeição, um não-ser, retomando Leibniz a concepção neoplatônica e agostiniana.

O mal metafísico e a raiz do mal moral, pois aquilo que é perfeito pode contemplar o Bem, sem possibilidade de erro, mas uma substância imperfeita não é capaz de apreender o todo, tem percepções inadequadas e se deixa envolver pelo confuso. Não se deveria, contudo, responsabilizar o criador pela existência do mal, porque Deus proporciona a todos as mesmas graças, mas cada um pode se beneficiar delas de acordo com sua limitação original. Leibniz afirma que, assim como a correnteza é a causa do movimento do barco, mas não de seu atraso, assim também Deus é a causa da perfeição da natureza, mas não de seus defeitos. Ao produzir o mundo tal como ele é, Deus escolheu o menor dos males, de tal forma que o mundo comporta o máximo de bem e o mínimo de mal. Na própria origem das coisas, diz Leibniz, exerce-se uma certa matemática divina, ou mecânica metafísica, responsável pela determinação do máximo de existência, tão rigorosa quanto a dos máximos e mínimos matemáticos ou as leis do equilíbrio.

O mal físico é entendido por Leibniz como conseqüência do mal moral, podendo ser considerado, ao mesmo tempo, como conseqüência física da limitação original e como conseqüência ética, isto é, como punição do pecado. Em decorrência da harmonia preestabelecida, a dor física seria expressão da dor metafísica, que a alma experimenta por causa de sua imperfeição. Segundo Leibniz, Deus *autoriza* o sofrimento porque este é necessário para a produção de um Bem Superior: "Experimenta-se suficientemente a saúde, sem nunca se ter estado doente? Não é preciso que um pouco de Mal torne o Bem sensível, isto é, maior?"

A teoria do mal, formulada por Leibniz, concluiria assim sua tentativa de síntese sistemática de uma filosofia que concebe o mundo como rigorosamente racional e como o melhor dos mundos possíveis. Algumas passagens das obras do próprio Leibniz, contudo, deixam uma réstia de dúvida sobre seu otimismo: "Pode-se duvidar se o mundo avança sempre em perfeição ou se avança e recua por períodos (...) Pode-se pois questionar se todas as criaturas avançam sempre, ao menos no final de seus períodos, ou se existem também aquelas que perdem e recuam sempre, ou, enfim, se existem aquelas que realizam períodos no final dos quais percebem não ter ganho nem perdido; da mesma forma que existem linhas que avançam sempre, como a reta, outras que voltam sem avançar ou recuar, como a circular, outras que voltam e avançam ao mesmo tempo, como a espiral, outras, finalmente, que recuam depois de terem avançado, ou avançam depois de terem recuado, como as ovais".

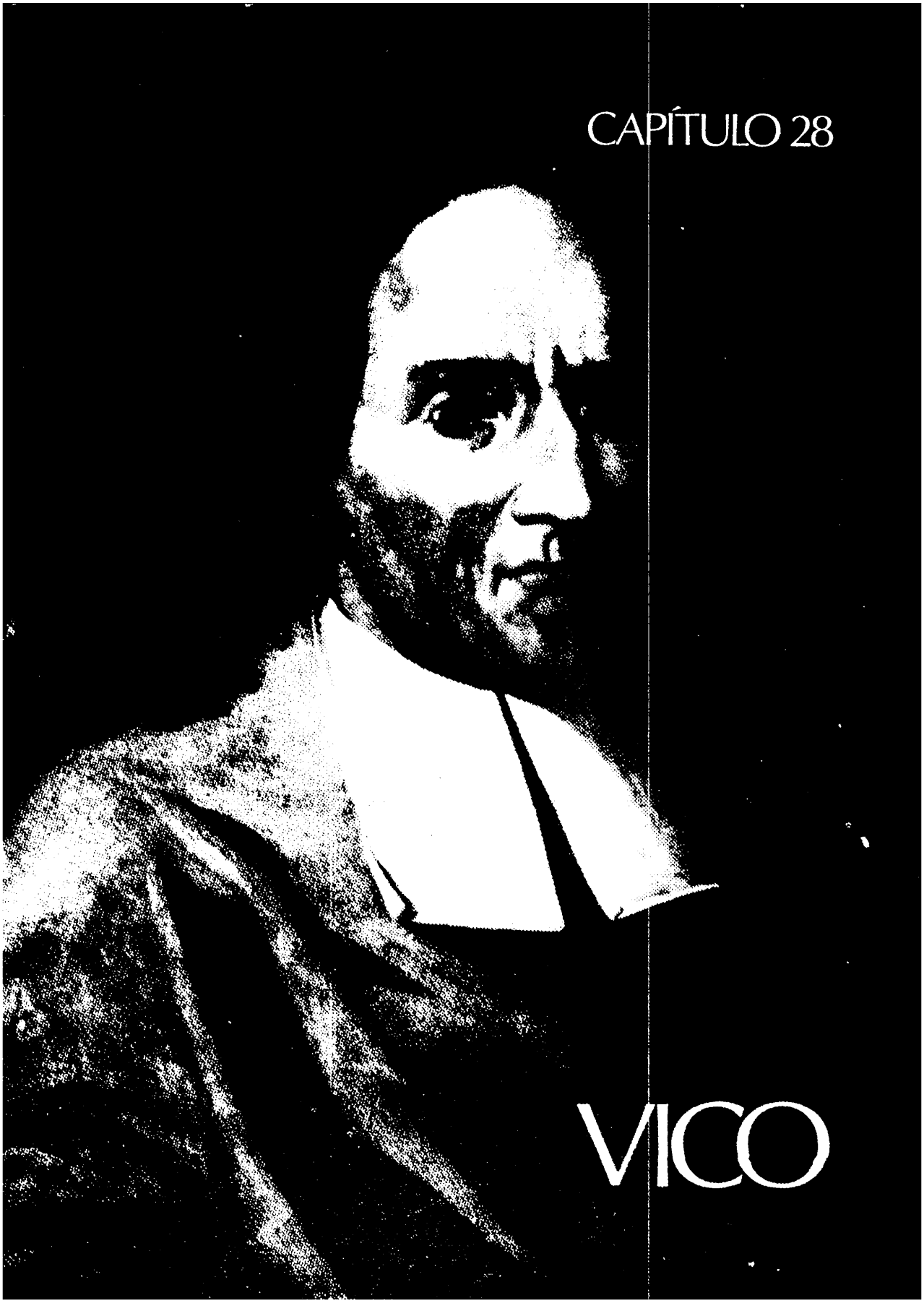
CRONOLOGIA

1646 — *A 1.º de julho, nasce Gottfried Wilhelm Leibniz, em Leipzig.*
1666 — *Leibniz recebe, em Altdorf, o título de Doutor em Direito.*
1667 — *Filia-se à sociedade secreta Rosa-Cruz.*
1670 — *É nomeado conselheiro da Alta Corte do eleitorado de Mogúncia.*
1672 — *Na qualidade de conselheiro, viaja a Paris com o objetivo de convencer o rei Luís XIV a conquistar o Egito.*
1673 — *Viaja para a Inglaterra onde conhece Oldenburg, amigo de Espinosa, e o químico Boyle.*
1676 — *Descobre o cálculo diferencial. Nesse mesmo ano, viaja a Hanôver como bibliotecário-chefe.*
1677 — Morre Espinosa.
1679 — Morre Thomas Hobbes.
1686 — *Leibniz escreve o* Discurso de Metafísica.
1689 — Nasce Montesquieu.
1700 — *Leibniz funda, em Berlim, aquela que se tornará a Academia de Ciências Prussianas.*
1701-1704 — *Redige os* Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano, *que só virão a ser publicados em 1765.*
1705 — *Publica as* Considerações sobre o Princípio de Vida.
1710 — *Publica* Commentatio de Anima Brutorum, De Libertate *e* Ensaios de Teodicéia.
1711 — *Viaja para a Rússia, com o fito de propor ao czar Pedro um plano de organização civil e moral para o país.*
1712 — Nasce Rousseau.
1714 — *Surgem* A Monadologia *e* Princípios da Natureza e da Graça, *ambas de Leibniz.*
1716 — *A 14 de novembro, acometido de uma crise de gota, morre Leibniz.*

BIBLIOGRAFIA

DILTHEY, W.: *Leibniz e a Sua Época,* Armênio Amado, Coimbra, 1947.
FRIEDMANN, G.: *Leibniz et Spinoza,* Éditions Gallimard, Paris, 1962.
RUSSELL, B.: *A Filosofia de Leibniz,* Companhia Editora Nacional e Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1968.
BELAVAL, Y.: *Pour Connaître la Pensée de Leibniz,* Bordas, Paris, 1952.
BELAVAL, Y.: *Leibniz, Lecteur de Descartes,* Gallimard, 1961.
COUTURAT, L.: *La Logique de Leibniz,* Alcan, Paris, 1901.
GUÉROULT, M.: *Dynamique et Métaphysique Leibniziennes,* Belles-Lettres, Paris, 1934.
MOREAU, J.: *L'Univers Leibnizien,* Vitte, 1956.
BRUNNER, F.: *Étude sur la Signification Historique de la Philosophie de Leibniz,* Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1961.
JALABERT, J.: *La Théorie Leibnizienne de la Substance,* Presses Universitaires de France, Paris, 1947.
COSTABEL, P.: *Leibniz et la Dynamique,* Hermann, Paris, 1960.

© COPYRIGHT MUNDIAL 1973 — ABRIL S.A. CULTURAL E INDUSTRIAL — SÃO PAULO — BRASIL


CAPÍTULO 28
VICO

Nos séculos XV e XVI, a cultura européia foi dominada pelos padrões de sensibilidade e de pensamento provenientes da Itália. Os pintores, escultores e arquitetos renascentistas italianos criaram novas formas de expressão visual e de relacionamento do homem com o espaço e a natureza circundante; os filólogos humanistas reinterpretaram os textos da Antiguidade e trouxeram à tona formas de pensar e conceber as coisas que a Idade Média tinha sepultado ou relegado ao esquecimento; os filósofos da natureza lançaram as bases de um novo conhecimento do mundo físico. Tudo isso expandiu-se para os outros países europeus e configurou os primeiros tempos da Idade Moderna.

Essa primazia intelectual e artística da Itália, no entanto, cederia lugar, desde meados do século XVI e, sobretudo, nos séculos XVII e XVIII a outros centros culturais, sediados principalmente na França e na Inglaterra. As razões para essa decadência encontram-se, de um lado, na perda do poder econômico das cidades italianas dedicadas ao comércio internacional e, de outro, no triunfo da Contra-Reforma católica e no poder do papado sobre a península. Momentos decisivos nesse sentido foram os anos de 1616 e 1633; no primeiro, a nova ciência determinada pela teoria heliocêntrica de Copérnico (1473-1543) foi condenada pela Igreja Católica; em 1633, o próprio Galileu (1564-1642) foi censurado e obrigado a retratar-se, porque suas concepções minavam pela base toda concepção medieval do mundo físico.

A partir de então, a Itália foi condenada a papel inteiramente secundário na história das idéias por mais de dois séculos. Dentro desse panorama negativo, de ausência de espírito criador nos domínios da inteligência, manteve-se, contudo, desperto o interesse científico nos seguidores de Galileu e Telésio (1509-1588), que se centralizaram em Nápoles. Nessa cidade, em 1663, Francesco D'Andrea (1625-1698), Tommaso Cornelio (1614-1684), Leonardo da Capua (1617-1695) e outros fundaram a *Accademia degli Investiganti*, copiando o modelo da *Accademia del Cimento*, fundada em 1657 pelos Medici em Florença e que desapareceria em 1667. Um dos membros da *Accademia degli Investiganti*, Tommaso Cornelio, foi o responsável pela introdução das obras de Descartes (1596-1650) na Itália, em 1649; outro membro, Giovanni Borelli (1608-1679), preocupou-se em demonstrar a afirmação de Descartes, segundo a qual os animais são máquinas. Assim, a *Accademia degli Investiganti* difundiu o pensamento cartesiano, mantendo o interesse dos italianos pelas novas conquistas intelectuais. Posteriormente, Nápoles seria também o centro de difusão da filosofia de John Locke (1632-1704). A primeira figura expressiva dessa influência foi Antonio Genovesi (1712-1769), que tentou harmonizar o empirismo de Locke com a teoria leibniziana das mônadas espirituais.

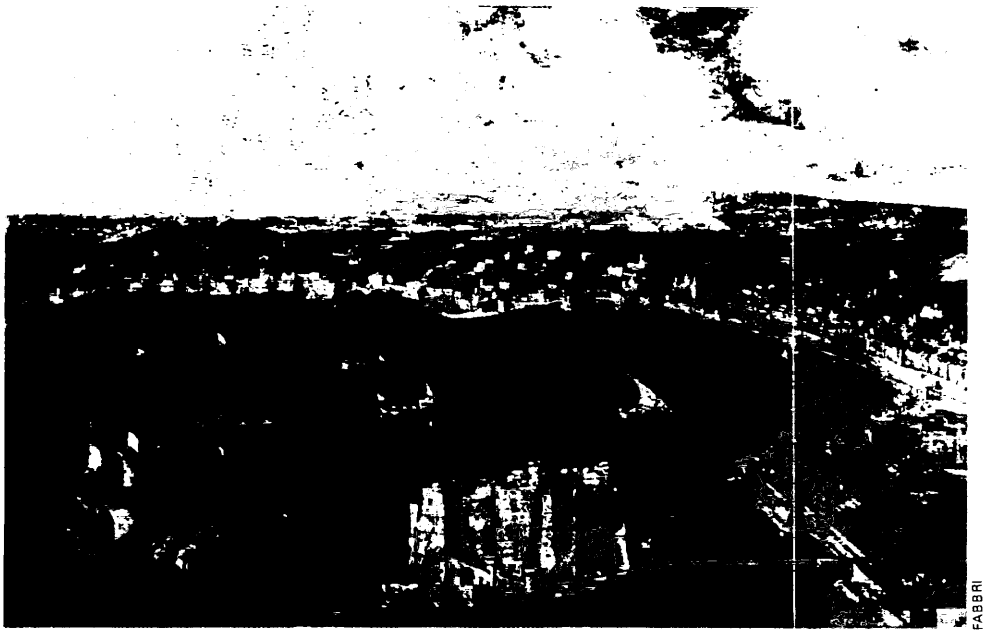
Todos esses pensadores, contudo, não foram mais do que pálido reflexo de idéias produzidas em outros países, que tinham agora a liderança do pensamento europeu. A Itália dos séculos XVII e XVIII estava muito distante da exuberância intelectual e artística dos tempos da Renascença. Paradoxalmente, foi nesse cenário inexpressivo que surgiu, no consenso da quase unanimidade dos historiadores, a maior figura da filosofia italiana: Giovanni Battista Vico.

Na página anterior: retrato de Giovanni Battista Vico, por Solimena; Museu de Roma. (Foto Fabbri.)

Um filósofo ignorado

"O senhor Giambattista Vico nasceu em Nápoles no ano de 1670, filho de honrados pais, que deixaram muito boa fama de si. O pai era de humor alegre, a mãe, de temperamento muito melancólico; assim, ambos concorreram para a natureza deste seu filho."

Com essas palavras Vico inicia sua *Autobiografia*, escrita entre 1725 e 1728. Nela encontram-se quase todos os elementos essenciais para se conhecer a história do desenvolvimento de suas idéias, muito embora contenha algumas incorreções como, por exemplo, o ano de nascimento do autor: segundo os histo-



Pintura anônima da escola francesa do século XVII mostra um panorama da baía de Nápoles, cidade onde Vico nasceu e passou toda a vida. Nápoles era um dos mais importantes centros culturais da Itália e, na época de Vico, caracterizava-se por manter desperto o espírito científico-natural, iniciado por Galileu mas condenado pela Igreja. (Museu de San Martino, Nápoles.)

riadores, Vico teria nascido em 1668 e não em 1670.

Através da *Autobiografia*, fica-se sabendo que o primeiro mestre espiritual de Vico foi um filósofo nominalista, o padre jesuíta Antonio dal Balzo; depois Vico estudou com um seguidor de Duns Scot (1266-1309), o padre Giuseppe Ricci, também jesuíta. Em seguida, a *Autobiografia* relata os nove anos (1686-1695) de relativa solidão, que Visco passou em Vatolla (Cilento), onde foi preceptor do filho do marquês Domenico Rocca e onde se dedicou ao estudo de Platão (428/7-348/7 a.C.), do qual admirava o valor metafísico e o caráter ético-social de suas doutrinas. Parte especialmente importante desse período passado em Vatolla é o referente aos primeiros contatos com a filosofia materialista de Gassendi (1592-1655) e, sobretudo, com a filosofia cartesiana, então em voga em Nápoles. Datam dessa época suas primeiras reações contra o cartesianismo, a partir das quais se constituiria o arcabouço metodológico de sua principal obra, a *Ciência Nova*.

Depois dos nove anos passados em Vatolla, Vico voltou a Nápoles e, em 1699, passou a ocupar o cargo de professor de retórica da universidade. Nessa função, um de seus deveres era abrir o ano letivo com uma dissertação em latim; foi a partir de uma dessas lições que nasceu *Sobre o Método de Estudos de Nosso Tempo*, publicada em 1709. Pela primeira vez, Vico tornava pública sua posição anticartesiana, analisando uma questão acadêmica e convencional: qual a melhor maneira de estudar? a dos antigos ou a dos modernos? Vico responde, condenando a prática, comum em seu tempo, de colocar o ensino crítico ou arte de julgar antes da "tópica" ou arte da invenção; tal costume destruiria a imaginação e incapacitaria o aluno para a vida prática. Vico condena também o método geométrico na física, o analítico na

mecânica, o dedutivo na medicina, e a utilização dos métodos das ciências naturais no estudo dos problemas humanos. Defende a união íntima entre a erudição filológica e histórica e, por outro lado, entre conhecimento abstrato e dedutivo. Em outros termos, para Vico, a filosofia não deve isolar-se no plano das puras abstrações lógicas; ao contrário, deve mergulhar no terreno concreto dos produtos culturais humanos, sobretudo aqueles gerados pela literatura, no amplo sentido da palavra. Essa orientação metodológica daria seu primeiro fruto em um trabalho publicado em 1710: *Sobre a Antiquíssima Sabedoria dos Itálicos, Extraída de Originais em Língua Latina.* Nessa obra, inspirando-se no diálogo *Crátilo,* onde Platão analisa o problema da origem e da natureza da linguagem, Vico propõe-se a investigar a mais remota filosofia itálica, através da etimologia de algumas palavras eruditas, considerando-se como restos de uma civilização extinta.

Na época em que Vico escreveu *Sobre a Antiquíssima Sabedoria dos Itálicos,* começou a amadurecer em seu pensamento a idéia de conciliar o sistema filosófico platônico-cristão com uma filologia de caráter científico que pudesse englobar, a um só tempo, a história das línguas e a história das coisas. Uma primeira expressão desse projeto encontra-se na obra *Direito Universal,* três volumes publicados entre 1720 e 1722.

Um ano depois, Vico candidatou-se ao cargo de professor catedrático de direito civil na Universidade de Nápoles, mas foi recusado. O fato amargurou-o profundamente. Vico teve que se contentar com o cargo modesto que já ocupava — o de professor de retórica —, no qual permaneceu até seus últimos dias.

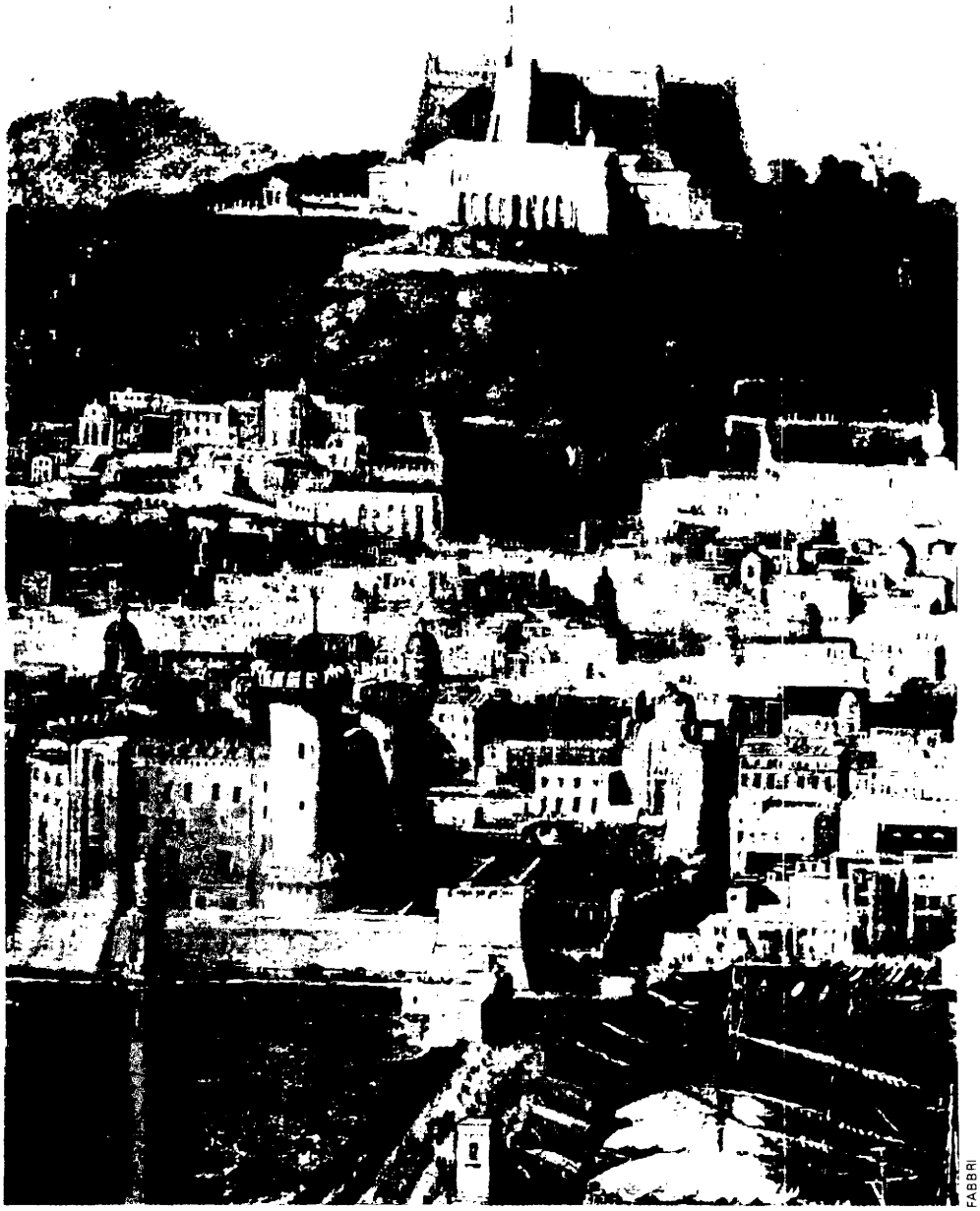
Desencantado com a carreira universitária, Vico passou a dedicar-se quase exclusivamente à realização do projeto cuja primeira versão viera à luz com o livro *Direito Universal.* Em 1725 surgiu a primeira edição de sua obra maior, *Ciência Nova,* que seria reescrita diversas vezes, dando lugar a edições diferentes, em 1730 (conhecida como *Segunda Ciência Nova)* e em 1744. Em sua *Autobiografia,* escrita entre 1725 e 1728, e posteriormente completada, Vico descreve as circunstâncias de publicação das diferentes redações que deu à *Ciência Nova,* comentando as polêmicas que provocou, criticando com desdém seus detratores e revelando orgulhosamente que todos os homens doutos tinham por ela a maior admiração.

Mas, na verdade, apesar de sua importância na história das idéias, a obra de Vico não despertou qualquer entusiasmo durante a vida do autor cujos últimos anos transcorreram em relativa solidão. Vico faleceu em sua terra natal, a 23 de janeiro de 1744.

A herança de Vico

Embora ignoradas pela quase totalidade dos pensadores europeus da época, as idéias de Vico exerceram influência sobre algumas figuras italianas de seu tempo. É o caso de Mario Pagano (1748-1799), representante da escola napolitana, que tentou harmonizar as idéias de Vico com a filosofia de Rousseau (1712-1778); é também o caso de Gaetano Filangieri (1752-1788), outro napolitano, autor de *Ciência da Legislação,* que tinha Vico em alta conta e ofereceu a *Ciência Nova* a Goethe (1749-1832). Além de Pagano e Filangieri, Gian Domenico Romagnosi (1761-1835), autor de importantes trabalhos sobre filosofia social e teoria econômica, tinha grande respeito pelas idéias de Vico. Todos esses pensadores manifestaram, de uma maneira ou de outra, seu débito para com o autor da *Ciência Nova,* mas a verdadeira herança de Vico encontra-se em seu filho Gennaro, seu sucessor na cadeira de retórica da Universidade de Nápoles e, principalmente, em Vincenzo Cuoco (1770-1823). Este último ridicularizou os "ideólogos" franceses, então em moda na Itália, e desenvolveu as idéias de Vico, salientando o platonismo da *Ciência Nova.* Em Cuoco a noção de "história eterna" de Vico transforma-se em um padrão determinístico, que dirige o desenvolvimento dos homens, como se fossem simples joguetes da providência divina.

Nos demais países europeus, durante o século XVIII, as obras de Vico sequer foram lidas, a não ser por alguns poucos, como os alemães Johann Hamann



FABBRI

Ao lado daqueles que procuravam difundir as últimas conquistas científicas e filosóficas dos demais países europeus, persistia ainda na Itália da época de Vico uma tradição de erudição acadêmica de gramáticos e latinistas, que não conseguiam superar seus antecessores da Renascença. Vico contrapôs-se tanto a uns quanto a outros. (Nápoles, em tela do séc. XVII, Museu San Martino.)

Uma tela de Pieter Paul Rubens, Os Quatro Filósofos, *retrata Justus Lipsius e seus discípulos, entre os quais se encontra, provavelmente, Hugo Grotius, um dos pensadores do século XVII que elaboraram teorias abstratas e racionalistas sobre a sociedade. Vico criticou-os por deixarem de considerar o homem em sua concreção histórica. (Galeria Pitti, Florença.)*

(1730-1788) e Johann Gottfried Herder (1744-1803); a filosofia da história elaborada pelo último chega mesmo a ter muitos pontos de contato com a *Ciência Nova.*

Esse plano secundário a que foi relegado o filósofo italiano deve-se ao fato de que suas teses, em geral, opunham-se às principais linhas do Iluminismo. Essa corrente de idéias, que dominou o pensamento europeu no século XVIII, procurava estudar os fatos humanos de maneira análoga aos procedimentos das ciências naturais, enquanto a orientação metodológica de Vico valorizava a fantasia poética e o espírito platônico. Por essa razão, somente no século XIX, com a ascensão do Romantismo alemão, criou-se um clima intelectual favorável ao seu pensamento. Na Inglaterra, por exemplo, escritores como Coleridge (1772-1834) e Thomas Arnold (1795-1842) admiravam e citavam Vico. Na França, o historiador Jules Michelet (1798-1874) considerava-o seu mestre e divulgou a *Ciência Nova*, traduzindo suas passagens mais importantes. Na Alemanha, Karl Marx (1818-1885) apontou-o como precursor de muitos estudos históricos do século XIX.

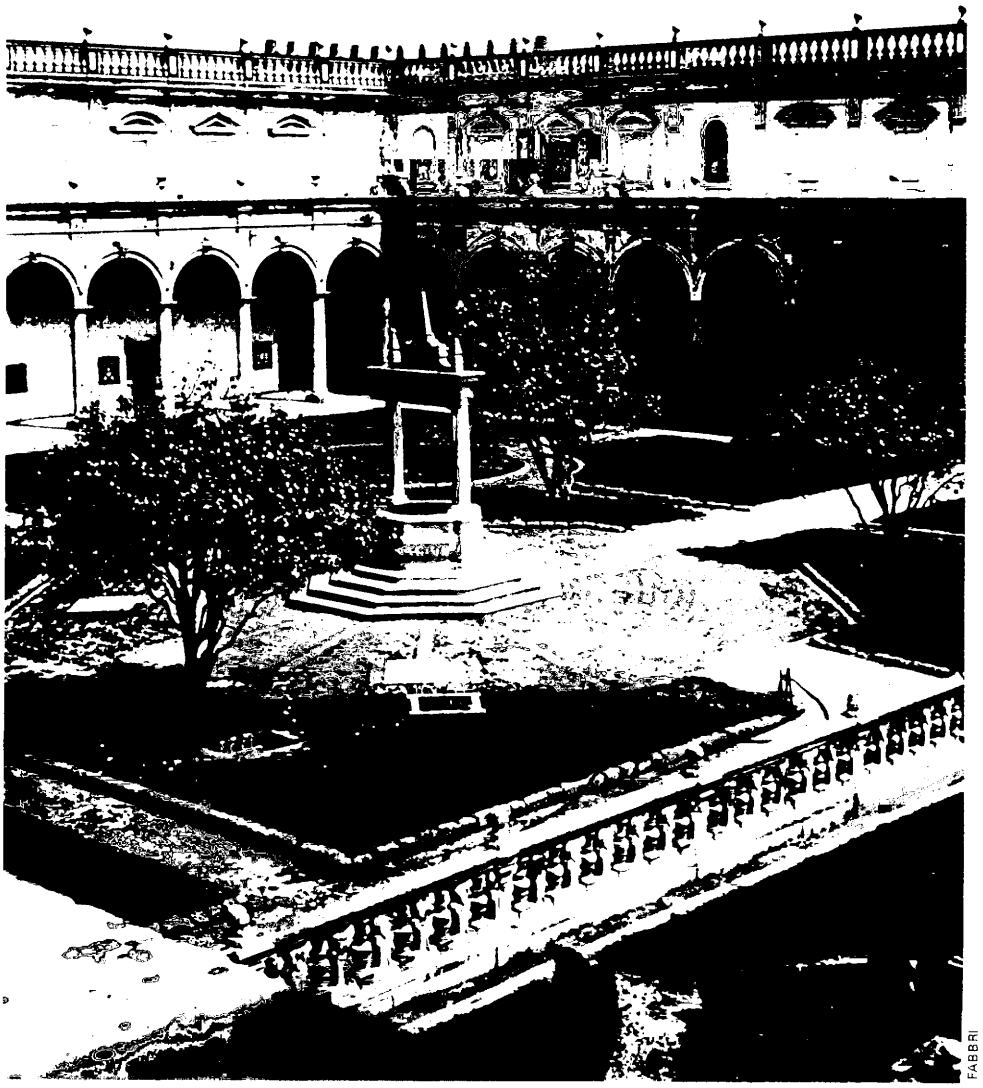
Mas o verdadeiro reconhecimento dos méritos dos trabalhos de Vico só ocorreu mais plenamente no século XX. O filósofo Robin George Collingwood (1889-1943) chamou a atenção para sua obra e foi profundamente influenciado por ela. O mesmo aconteceu com Benedetto Croce (1866-1952), possivelmente seu mais importante intérprete.

Razão e engenho

O núcleo metodológico que serve de base à filosofia de Vico pode ser esclarecido a partir de sua atitude em relação ao cartesianismo. Para o filósofo italiano, a teoria do conhecimento formulada por Descartes, orientando-se exclusivamente pelo conhecimento matemático, subordina todas as demais esferas de indagação à evidência da razão abstrata. Essa pretensão racionalista do cartesianismo constitui uma pretensão quimérica, pois, diz Vico, existem certezas humanas fundamentais que não podem ser logicamente demonstradas e tampouco são evidentes. Produtos humanos fundamentais, como a retórica, a poesia, a história e a própria prudência que regula a vida prática, não se baseiam em verdades de tipo matemático, mas apenas sobre o verossímil. Este constitui uma espécie de verdade problemática, colocando-se entre o verdadeiro e o falso; o verossímil, na maior parte dos casos, é verdadeiro, mas de qualquer forma sua característica reside na ausência de uma garantia infalível de verdade.

Apesar dessa fragilidade em relação à evidência de caráter matemático, a filosofia não deve ignorar o verossímil ou relegá-lo a segundo plano. Vico diz que a filosofia não deve cair nesse erro, pois ela nunca serviu para outra coisa senão para tornar as nações "ativas, despertas, capazes, agudas e reflexivas", e para que os homens sejam "dóceis, prontos, magnânimos, engenhosos e prudentes". Todas essas funções e qualidades constroem-se à margem da razão abstrata. O "campo dos filósofos" seria, assim, o do provável, como o terreno dos matemáticos é o do verdadeiro. Afirma Vico: o fato de Descartes ter pretendido levar a filosofia ao plano da verdade demonstrativa dos geômetras foi tão-somente causa de dúvidas e desordem. À *razão* cartesiana, órgão da verdade demonstrativa, Vico contrapõe o *engenho*, faculdade de descobrir o verossímil e o novo; à *crítica*, nova arte cartesiana fundada na razão, Vico contrapõe a *tópica*, arte que disciplina e dirige os procedimentos inventivos do engenho.

Vico, porém, não se limita a combater o cartesianismo, defendendo a inserção do provável no campo da indagação filosófica. Essa tarefa constitui apenas um primeiro momento lógico; sua crítica vai ainda mais longe e procura mostrar como os próprios alicerces da filosofia cartesiana padeceriam de defeitos congênitos. No ensaio sobre a mais antiga sabedoria dos itálicos, Vico ataca as três premissas fundamentais do cartesianismo, a saber: o apelo à autoconsciência contido no *cogito, ergo sum;* a crença de que a existência de Deus pode ser demonstrada de maneira *a priori;* e o princípio segundo o qual as idéias claras e distintas constituem critério universal de verdade.



Vico foi um piedoso católico e a noção cristã de providência divina desempenha papel fundamental em sua filosofia. Apesar disso, defendeu a tese de que o homem é o próprio criador do mundo social e o historiador deve estudar os fatos humanos em suas origens, a fim de descobrir o sentido da evolução da humanidade. (Claustro da Cartuxa de San Martino, em Nápoles.)

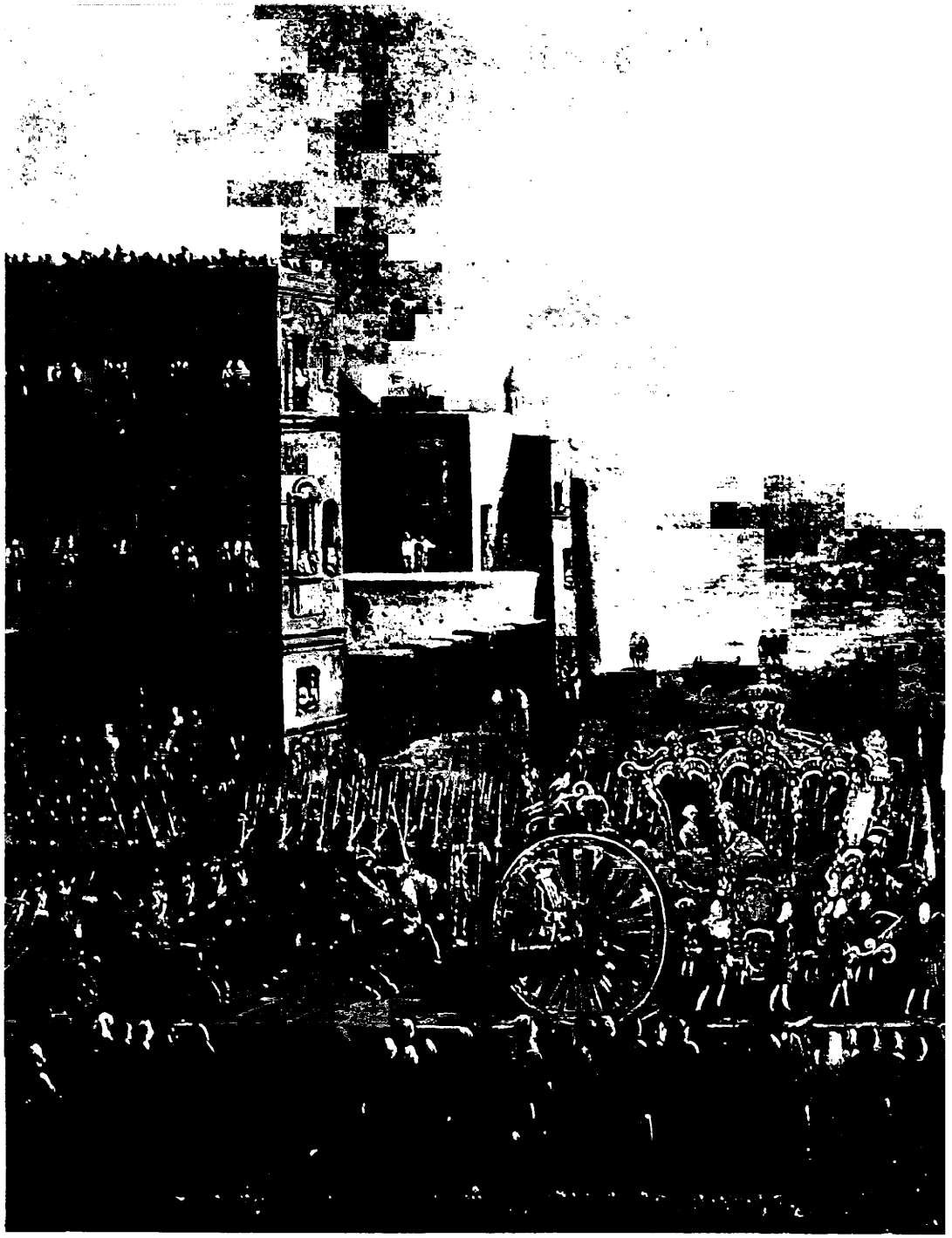
Vico ocupou o cargo de professor de retórica da universidade de Nápoles desde 1699 e, em 1735, tornou-se historiador oficial de Carlos III, rei de Nápoles. Essa alta posição em nada alterou sua vida, que continuou a ser sempre modesta. (Tela de Michele Foschini representa o soberano em uma cena de caça ao javali; Museu Nacional de San Martino, Nápoles.)

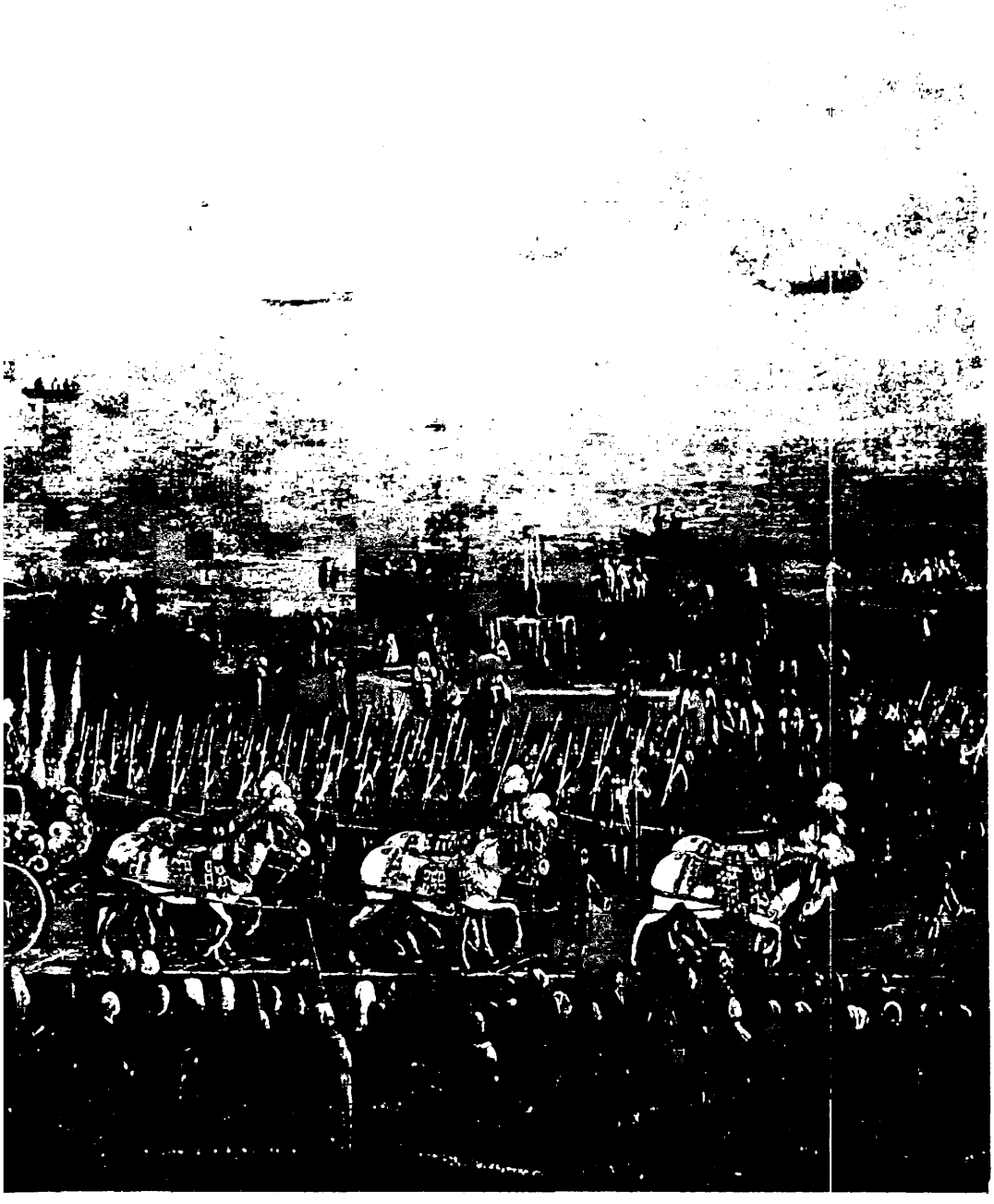
O fundamento da crítica de Vico a esses princípios da filosofia de Descartes encontra-se em sua concepção de que a verdade e o fato ou o verdadeiro e o feito são a mesma coisa, e um pode ser convertido no outro (*verum ipsum factum, verum et factum convertuntur*. Em outros termos, só pode ser conhecido de maneira indubitável aquilo que o próprio sujeito cognoscente faz, cria ou produz.

De acordo com essa premissa metodológica, o homem não pode conhecer-se a si mesmo, como pretendeu Descartes. O *cogito*, mostra Vico, é apenas a *consciência* do próprio ser e não sua *ciência*. Consciência e ciência constituem coisas distintas; a primeira pode ser possuída pelo ignorante, mas a segunda não, pois trata-se de conhecimento verdadeiro fundado sobre causas. Assim, o homem não conhece a causa de seu próprio ser porque êle não é essa causa, ele não se cria a si mesmo. Desenvolvendo essa tese, Vico escreve: "... a idéia clara e distinta da mente não pode ser critério de outras verdades, como também não pode ser critério da própria mente, pois, enquanto a mente apreende a si mesma, ela não produz a si mesma e, por não poder produzir-se a si mesma, ela ignora a forma ou modo através do qual apreende a si mesma".

Por razões análogas, a prova da existência de Deus (outro princípio básico da metafisica cartesiana) também é falsa, resultando da "curiosidade ímpia", da pretensão do homem que se considera "deus de Deus".

O terceiro princípio cartesiano atacado por Vico é o das idéias claras e distintas, as únicas que Descartes considerava como verdadeiras. A essa tese, Vico objeta, em primeiro lugar, que muitas proposições referentes a fatos podem parecer claras e indubitáveis numa primeira inspeção, mas, posteriormente, podem revelar-se falsas. Em segundo lugar, Vico concorda com Descartes no sentido de que as proposições matemáticas satisfazem o critério de auto-evidência das idéias claras e distintas, mas discorda de que o fundamento da certeza dessas





FABBRI

Retrato de Carlos III (Museu Nacional de San Martino, Nápoles). Na página anterior, o soberano em Festa de Piedigrotta, *de Antonio Joli. (Museu Nacional de San Martino, Nápoles.)*

proposições deva ser encontrado na própria auto-evidência. Para Vico, as verdades matemáticas são irrefutáveis porque constituem partes de um sistema produzido pelo próprio homem. A matemática seria mesmo a melhor prova de que o *verdadeiro* e o *feito* são idênticos.

Ainda como conseqüência desse princípio, Vico conclui que a pretensão do cartesianismo, no sentido de conhecer a natureza, é totalmente infundada. Somente Deus pode conhecer os fenômenos naturais em sua totalidade, pois ele é seu criador. Isso, no entanto, não significa que Vico considere a natureza como absolutamente fora de qualquer possibilidade de conhecimento por parte do homem. Para o autor da *Ciência Nova,* o homem, ao investigar a natureza, não se limita a um papel inteiramente passivo; deve, ao contrário, imitá-la, criando e recriando as condições em que os fenômenos naturais ocorrem. Em outras palavras, para Vico, é possível um certo conhecimento de alguns fenômenos naturais (aqueles que podem ser reproduzidos), mas não é possível apreender a natureza como um todo; a verdade só pode ser encontrada no domínio das abstrações matemáticas e de tudo aquilo que o próprio homem produz.

A verdadeira ciência

A rigor, o princípio de Vico, segundo o qual o verdadeiro e o feito (a verdade e o fato) são idênticos, não era uma idéia totalmente nova na história da filosofia. Uma primeira expressão dessa idéia encontra-se num escrito pseudo-hipocrático da Antiguidade, onde o autor indica as operações que devem ser realizadas para a penetração nos mistérios da natureza, afirmando que a chave para isso acha-se à disposição dos homens "porque eles conhecem o que fazem". Outra expressão no mesmo sentido acha-se em Fílon de Alexandria, ou Fílon, o Judeu (c. 25 a.C. – c. 50), que fundamentou a onisciência divina na idéia de que Deus é o criador e demiurgo de todas as coisas. Uma terceira formulação do mesmo princípio encontra-se em Marsílio Ficino (1433-1499), que, comparando a capacidade divina e humana de conhecer, atribui a onisciência

A principal obra de Vico, Ciência Nova, *procura mostrar como a história se desenvolve de maneira cíclica, percorrendo três etapas sucessivas: a idade dos deuses, a idade dos heróis e a idade propriamente humana. (Pintura de autor anônimo da escola napolitana do século XVIII representa uma alegoria da vida humana; Casa Serristori, Florença.)*

a Deus, por ser Ele o próprio autor e criador de todas as coisas. Mais próxima de Vico situa-se a metodologia de Galileu, segundo a qual o conhecimento científico da natureza somente pode ser alcançado através do experimento, ou seja, da reprodução dos fenômenos; para Galileu, o homem possui as causas que são "razões das coisas" e, portanto, pode produzir fenômenos que são necessários e racionais.

Esses antecedentes históricos, ao que tudo indica, não exerceram influência sobre o autor da *Ciência Nova;* Vico formulou o princípio de que o verdadeiro e o feito são idênticos independentemente desses precursores. Contudo, o mais importante aspecto de sua contribuição reside no desenvolvimento e amplitude que conferiu ao princípio, chegando a conseqüências até então insuspeitadas. Elaborada em diametral oposição à epistemologia cartesiana, a idéia de que a verdade e o fato se identificam constituiu o ponto de partida para uma revolucionária teoria da história e do desenvolvimento social.

A história foi posta pelo cartesianismo como um aglomerado confuso de fatos, uma miscelânea de absurdos, algo totalmente inapto à apreensão de idéias claras e distintas, as quais constituiriam a base de um verdadeiro conhecimento. Para Vico, esse desprezo é infundado e tem raízes no erro de admitir um único método como válido para todos os domínios da investigação; além disso, a história pode proporcionar esclarecimentos decisivos sobre aquilo que subjaz à própria ciência natural e que constitui o

conhecimento humano. Vico afirma que, por mais desenvolvida e engenhosa que seja a técnica de exploração do mundo natural, este permanecerá para sempre algo exterior ao próprio homem, jamais podendo tornar-se um produto de seu espírito; com a história ocorre exatamente o contrário: seu campo de ação é aquilo que o próprio homem cria. O objeto da investigação histórica, escreve Vico, resulta da expressão da vontade humana, e o próprio historiador, em virtude de sua humanidade, tem todas as condições para apreender seu objeto, de maneira total e completa, íntima e indubitável.

Ao formular essa clara distinção entre as ciências naturais e o conhecimento histórico, Vico estabeleceu um princípio metodológico que viria desempenhar papel fundamental na história da epistemologia. Mas o autor da *Ciência Nova* não se limitou a criar uma metodologia: procurou também investigar como, concretamente, ocorreu o desenvolvimento da humanidade. Nessa tarefa, orientou-se pela idéia de que o passado não deve ser visto com os olhos do presente, sob pena de não se chegar a um verdadeiro conhecimento. Em outros termos, o historiador não deveria deixar-se levar por seus próprios sentimentos, interesses, atitudes e modos particulares de ver as coisas. Ao fazer essa advertência, Vico tinha em mente os teóricos que desenvolviam teorias abstratas sobre o homem, como Grotius (1583-1645), Pufendorf (1632-1694) e Hobbes (1588-1679). Esses autores modernos partiram de pontos de vista estáticos e imutáveis, segundo os quais existiria uma lei natural ou um contrato social que estaria na base de todas as transformações humanas. Segundo o autor da *Ciência Nova*, tais idéias não passam de abstrações criadas pelo estado do desenvolvimento do espírito em que essas próprias idéias vieram à luz. Ao proceder assim, os teóricos racionalistas que construíram grandes sistemas de interpretação dos fatos sociais acabaram por atribuir, aos homens de épocas anteriores e primitivas, modos de conceber as coisas, faculdades mentais e juízos de valor, todos eles característicos do próprio universo espiritual em que esses autores viveram. Rejeitando tais sistemas, que lhe pareciam errôneos, Vico sustenta a absoluta necessidade de se abordar os fenômenos humanos em suas dimensões históricas.

Esse projeto de investigação implica necessariamente uma volta aos modos de compreensão das coisas, aos sentimentos e às atitudes das comunidades humanas primitivas: "toda teoria deve começar pelo ponto onde a matéria em questão começou a tomar forma pela primeira vez". Para Vico, somente quando o investigador se liberta da idéia de que os seres humanos sempre se consideraram a si mesmos e interpretaram o mundo de maneira distinta do modo de ver do próprio investigador, é que ele se capacita a reconhecer os sentimentos, atitudes e concepções de outras épocas.

A chave da ciência

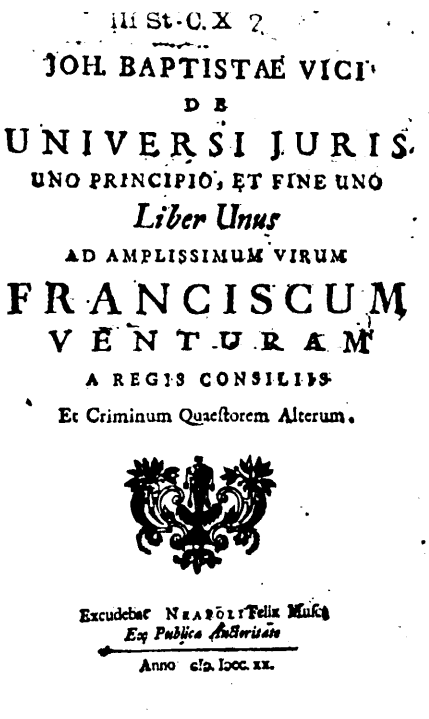
O pesquisador das coisas humanas, liberto dos preconceitos de seu tempo e dos sistemas racionalistas e abstratos, deve mergulhar — segundo Vico — nos aspectos mais concretos da história a fim de conhecer verdadeiramente o homem e seus produtos. Material para isso Vico encontra sobretudo na linguagem, a qual conserva em seu seio os mitos, as fábulas, as tradições e expressões do espírito humano. Vico procura, assim, uma união íntima entre filologia e filosofia.

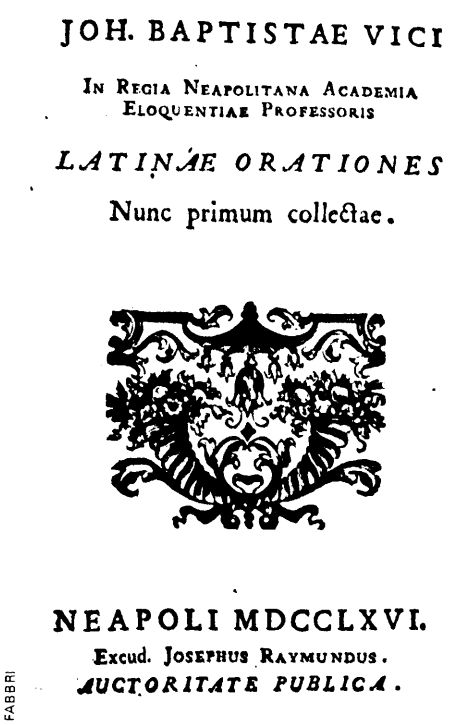
Para Vico, o papel especialmente importante da linguagem reside no fato de que os termos empregados pelo homem, em sua grande maioria, incluindo os mais teóricos e abstratos, acham-se profundamente enraizados em remotas formas de vida e de experiência. Assim, estudando-se etimologicamente a derivação das palavras, iluminam-se não só as condições ambientais de gerações anteriores, mas também os efeitos mais característicos dessas condições; o discurso e o pensamento ligam-se intimamente. A linguagem não constitui um meio artificial que os homens teriam inventado deliberadamente para expressar idéias preexistentes; pelo contrário, ela desenvolveu-se naturalmente, e o curso de seu desenvolvimento é inseparável do curso do espírito humano.

Analisando a evolução da linguagem,

FABBRI

Segundo o historiador De Sanctis, a Ciência Nova *é uma obra "prenhe de pressentimentos, de adivinhações, de idéias científicas, de verdades e descobertas; obra de fantasia incitada pelo talento filosófico e solidificada pela erudição". (Desenho de Domenico Antonio Vaccaro, sob direção do próprio Vico, para ilustrar o conteúdo da obra; Biblioteca Municipal de Milão.)*





O filósofo italiano Benedetto Croce, intérprete do pensamento de Vico, afirma que a obra deste "assombra e quase espanta, tanta energia mental está nela contida". (Frontispício de edições do século XVIII de duas obras de Vico: Sobre o Princípio e o Fim Unicos do Direito Universal *e* Orações Latinas, *pertencentes ao acervo da Biblioteca Ambrosiana de Milão.)*

Vico distingue a linguagem mítica da linguagem silogística. A primeira, mediante o emprego da mimese e da semelhança, animava toda a natureza, fazendo dela um "vasto corpo" e abreviando o hiato final entre o som e a representação mental. Em termos da lingüística do século XX, poder-se-ia traduzir a concepção de Vico pela idéia de que essa linguagem ainda não se assentara de todo no esquema da dupla articulação, pelo qual há, no interior do signo, elementos mínimos, opacos, despidos de significação; a palavra mítica, ao contrário, tenderia a uma estrutura imanentemente dotada de significação, assim como o desejo e o medo, o prazer e a dor, que recebem, de um só golpe, determinado sentido e valor para o sistema nervoso que os experimenta.

Por outro lado, ao distinguir fala mítica e fala silogística, Vico não atribui à primeira o caráter de pura e necessária ilogicidade; isso seria incorrer no erro cartesiano de admitir exclusivamente as coordenadas opostas do verdadeiro e do falso. A proposição de Vico, ao contrário, é a de quem descobriu o caráter próprio da atividade da fantasia, por meio do estudo de fábulas e figuras inscritas nas línguas antigas. Esse caráter dispõe de uma lógica, nada tem de bizarro nem de absurdo; é necessário entendê-lo em suas leis imanentes. Nesse sentido, Vico afirma que a fala heróica foi uma fala por semelhanças, imagens, comparações, nascida da carência de gêneros e de espécies necessárias para definir as coisas com propriedade e, em conseqüência, nascida "por necessidade de natureza

comum a nações inteiras". Ao escrever essas palavras, Vico intuiu com exatidão que a fala mítica constitui uma linguagem que inclui também um princípio classificador, o que foi plenamente confirmado pelos estudos de Marcel Mauss (1872-1950) e de Claude Lévi-Strauss (1908-) sobre a coerência do pensamento selvagem. Para o autor da *Ciência Nova*, o processo de nomeação das experiências singulares faz-se mediante a incorporação dos "fantasmas" a proto-conceitos, os universais poéticos ou analógicos, que correspondem, no seu nível, aos universais lógicos dos sistemas reflexivos: "Os homens, ignorantes das causas naturais que produzem as coisas, quando não as podem explicar nem sequer por coisas parecidas, dão às coisas a sua própria natureza, como o povo, por exemplo, diz que o ímã está enamorado do ferro . . . O trabalho mais sublime da poesia é dar senso e paixão às coisas sem sentido, e é próprio das crianças tomar coisas inanimadas entre as mãos e, brincando, falar-lhes como se fossem pessoas vivas". Assim, para Vico, é pelo reconhecimento do lúdico que a reprodução das constantes adquire sua possibilidade. Em outras palavras, a mente humana é naturalmente levada a deleitar-se no uniforme. É da natureza da crianças o processo de, a partir das idéias e dos nomes de homens, mulheres e coisas que conheceram pela primeira vez, apreender e nomear mais tarde todos os homens, mulheres e coisas que têm com os primeiros alguma semelhança ou relação.

Assim, as formas de linguagem e as representações empregadas pelo homem fornecem valiosas indicações dos processos mentais a que estava submetido. No entanto, para Vico, esses processos diferem notadamente no curso do tempo. Nesse sentido, Vico se esforçou para mostrar que as metáforas utilizadas no discurso moderno tinham, nas idades primitivas, um significado bastante diferente: representavam os termos segundo os quais o homem apreendia o mundo em sua volta e que, desse modo, "fazia sentido" para sua experiência. Vico insistia que a habilidade para empregar palavras gerais ou abstratas é um desenvolvimento relativamente sofisticado, sendo

FABBRI

Durante quase toda sua vida, Vico foi um homem triste e amargurado pela pequena ressonância de sua obra. (Retrato do filósofo, feito em 1831; Biblioteca Municipal de Milão.)

que o povo, numa primeira instância, comunicava-se por meio de gestos, quadros ou objetos representativos e, mais tarde, pelo que se denomina "universais imaginativos" ou "caracteres poéticos". Aquilo que é verdade para a linguagem aplica-se igualmente a outras manifestações da vida humana e da consciência. Quando, por exemplo, se pensa nos eventos descritos pela mitologia como apenas ficções extravagantes, ou quando se inclina a tratar trabalhos de poesia ou pintura como objetos de prazer ou de entretenimento, deve-se tomar cuidado em não projetar essas atitudes nos povos antigos. Houve períodos em que, longe de ser encarada como uma espécie de embelezamento dispensável da existência civilizada, a poesia era, ao contrário, modo natural e universal da

expressão humana. Do mesmo modo, as figuras das lendas e das fábulas sentavam para os homens que as criaram fecundas personificações imaginativas de verdades que se relacionavam diretamente com suas circunstâncias materiais e preocupações: "As fábulas", escreveu Vico, "são as primeiras histórias dos povos gentios, e podem ser imensamente relevantes, e informativas, desde que corretamente interpretadas".

Deuses, heróis e homens

Todo o trabalho de erudição filológica foi empregado por Vico com a finalidade de investigar o sentido do universo humano em seu desenvolvimento histórico. Assim, partindo da idéia de que tudo aquilo que o homem sente, pensa e produz, em determinado tempo, mantém vinculações entre si, formando unidades estruturais, e partindo do princípio de que essas estruturas espirituais modificam-se com o correr dos tempos, Vico chegou à conclusão de que o homem percorre três etapas distintas em sua evolução: a idade divina, a idade heróica e a idade humana.

Na idade divina, mostra Vico, a sabedoria primitiva do gênero humano era uma sabedoria poética. Os homens que fundaram a sociedade humana eram "néscios, insensatos e horríveis bestas", sem nenhum poder de reflexão, mas dotados de sentidos agudos e poderosa fantasia. Nas forças naturais que os ameaçavam, sentiam e imaginavam divindades terríveis e castigadoras; por temor dessas divindades, começaram a refrear os instintos, criando as famílias e as primeiras ordens civis. Desse modo, constituíram-se o que Vico chama *repúblicas monásticas*, dominadas pela potestade paterna e fundadas sobre o temor a Deus.

A idade heróica teria surgido como resultado de alianças entre os chefes de famílias, com a finalidade de, por um lado, conter os ataques externos, e, por outro, evitar as dissidências internas entre os próprios dependentes. Assim, estabeleceu-se a oligarquia como forma de governo e a sociedade passou a ser dividida entre patrícios e servos ou escravos, dominados por leis cruéis. Surgiram as cidades, sob hegemonia da classe aristocrática, que cultivava as virtudes heróicas da piedade, da prudência, da moderação, da fortaleza e da magnanimidade. Os homens faziam derivar sua própria nobreza de Deus e a fantasia prevalecia ainda sobre a reflexão. O universo da cultura heróica era um universo de violência e espanto, de euforia e de êxtase, não existindo fronteiras entre imaginação e realidade. Na *Ilíada* ou no *Antigo Testamento*, obras características da idade heróica, é interminável a lista de raptos, cruezas sem nome, deuses que exigem hecatombes.

A idade heróica, segundo Vico, é sucedida pela idade humana, engendrada por luta de classes: os plebeus passam a exigir direitos iguais e, pouco a pouco, os obtêm, nascendo, assim, os sistemas legais. Depois da metafísica *sentida* ou *imaginada* dos tempos heróicos, o homem passa a explicar o universo mediante uma metafísica *raciocinada;* a relação com uma ordem providencial toma a forma de reflexão, que procura rastrear a idéia de bem, sobre o qual todos os homens devem estar de acordo. A idade humana é a fase na qual surgiu a filosofia platônica, que procurou encontrar no mundo das idéias a conciliação entre os interesses privados e o critério de uma justiça comum. No entanto, o afrouxamento dos laços tradicionais e o questionamento dos costumes e dos valores, resultantes do estabelecimento de repúblicas livres e democráticas, acarretam, segundo Vico, a dissolução e a corrupção inevitáveis. Assim terminaria um ciclo histórico e a sociedade reverteria ao barbarismo primitivo de que surgiu, iniciando-se novo ciclo.

A providência divina

O próprio homem cria os ciclos históricos, mas isso, segundo Vico, não significa que todas as conseqüências e desdobramentos de seus atos estejam em suas mãos. É na relação com uma história ideal e eterna que a história humana adquire seu verdadeiro sentido. Em outros termos, Vico vale-se da idéia cristã de providência divina a fim de explicar o significado mais profundo da história do homem. A ação da providência divina,

PRINCIPJ
DI
SCIENZA NUOVA
DI
GIAMBATTISTA VICO
D'INTORNO ALLA COMUNE NATURA
DELLE NAZIONI
IN QUESTA TERZA IMPRESSIONE
Dal medesimo Autore in un gran numero di luoghi
Corretta, Schiarita, e notabilmente Accresciuta.
TOMO I.

BIBLIOTECA COMUNALE DI MILANO

IN NAPOLI MDCCXLIV.
NELLA STAMPERIA MUZIANA
A spese di Gaetano, e Steffano Elia.
CON LICENZA DE' SUPERIORI.

FABBRI

Os Princípios de uma Ciência Nova sobre a Natureza Comum das Nações, *título completo da principal obra de Vico, foram escritos e reescritos diversas vezes. O filósofo napolitano dedicou-se ao livro por mais de vinte anos e supervisionou cuidadosamente as três edições feitas em sua vida, em 1725, 1730 e 1744. Acima, o frontispício da terceira edição feita pelo autor.*

contudo, não é entendida pelo autor da *Ciência Nova*, como uma intervenção exterior, a corrigir milagrosamente as orientações e aberrações do homem. A história ideal e eterna, com sua ordem providencial, não seria transcendente à história temporal, não seria estranha e externa a ela; se assim fosse, o único agente da história seria Deus e não o homem. Por outro lado, Vico nega igualmente que a história ideal e eterna seja imanente à história temporal humana, e que a ordem desta última esteja sempre garantida por aquela. Em outras palavras, a providência não deve ser entendida como necessidade racional intrínseca aos acontecimentos históricos, como uma razão impessoal que atua sobre os indivíduos e coordena suas ações. Nesse caso, a reprodução da história ideal e eterna nas histórias particulares de cada nação seria necessária e uniforme; nenhuma história particular poderia separar-se, em nenhum evento, da sucessão providencial dos períodos.

Em suma, não sendo intervenção milagrosa nem determinação imanente ao processo histórico, a providência divina é concebida por Vico como valor e norma situados além (e nesse sentido é transcendente) dos acontecimentos particulares: é o valor ideal que sustenta os acontecimentos em seu curso ordenado, mas ao qual os acontecimentos jamais se conformam totalmente. Somente na relação com a providência o homem pode criar a capacidade de produzir o mundo da história e conservá-lo.

Para Vico, a providência está presente no homem, primeiramente sob a forma de sabedoria poética, isto é, de um obscuro mas certo aviso; depois como sabedoria reflexiva, ou seja, como verdade filosófica. Mas tanto em um caso quanto em outro, trata-se de sabedoria essencialmente religiosa porque se refere a uma ordem transcendente e divina. Assim se compreende a apaixonada defesa da função cívica da religião, que Vico faz na conclusão da *Ciência Nova*.

CRONOLOGIA

1668 — *A 23 de junho, em Nápoles, nasce Giambattista Vico.*
1694 — *Vico gradua-se em direito pela Universidade de Nápoles.*
1699 — *É indicado para a cadeira de eloqüência na mesma universidade.*
1709 — *Publica* Sobre o Método dos Estudos de Nosso Tempo.
1710 — *Vico publica* Sobre a Antiquíssima Sabedoria dos Italianos *a ser completado.*
1720 — *Publicação de* Sobre o Princípio e o Único Fim Únicos do Direito Universal, *de Vico.*
1725 — *Vico publica os* Princípios de uma Ciência Nova sobre a Natureza Comum das Nações *e, no mesmo ano, escreve sua* Autobiografia.
1730 — *Surge a 2.ª edição da* Ciência Nova, *totalmente reescrita.*
1735 — *Vico torna-se historiador real.*
1744 — *Morre a 23 de janeiro, em Nápoles.*

BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, N.: *Historia de la Filosofía,* tomo II, Montaner y Simon, Barcelona, 1955.
Ithaca, Nova York, 1944.
BERLIN, I.: *The Philosophical Ideas of Giambattista Vico* in *Art and Ideas in Eighteenth Century Italy,* Roma, 1960.
BOSI, A.: *O Ser e o Tempo da Poesia* in *Discurso n.º 3,* USP, São Paulo, 1973.
CAPONIGRI, A. R.: *Time and Idea: The Theory of History in Giambattista Vico,* Londres, 1953.
CROCE, B.: *La Filosofia di Giambattista Vico,* Laterza, Bari, 1947.
GIUSSO, L.: *La Filosofia di Giovan Battista Vico e l'Età Barroca,* Roma, 1943.
SABARINI, R.: *Il Tempo in Giovan Battista Vico,* 1954.
MONDOLFO, R.: *Problemas y Métodos de Investigación en la Historia de Filosofía,* Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1960.

© COPYRIGHT MUNDIAL 1974 – ABRIL S.A. CULTURAL E INDUSTRIAL – SÃO PAULO – BRASIL

CAPÍTULO 29

No Museu de Versalhes encontra-se esta tela, em que Antoine Coypel (1671-1772) retratou a última cerimônia presidida por Luís XIV (1638-1715), ao receber o embaixador da Pérsia. Montesquieu se teria inspirado no acontecimento para a composição das Cartas Persas. *Na página anterior: busto de Montesquieu, por Jean Baptiste Lemoyne, Museu de Artes Decorativas, Bordeaux. (Foto Fabbri.)*

Num dia qualquer do ano de 1719, em Paris, um nobre da Pérsia travou conhecimento com uma figura que lhe pareceu muito estranha: um geômetra, profundamente absorto a pensar, há dias, em determinada questão de matemática. Um amigo comum fez as apresentações e os três dirigiram-se para um café, onde a estranha personagem foi recebida com muita solicitude pelos presentes, chegando mesmo a ser alvo de maiores atenções do que alguns conhecidos espadachins, que ali bebericavam. O espanto do persa era cada vez maior, pois a conversação do geômetra era a mais singular que seu espírito oriental jamais tinha ouvido. O geômetra insistia para que tudo fosse dito com exatidão e ofendia-se com a falta de rigor de pensamento. Qualquer fato, por mais corriqueiro, era explicado ao atônito persa através de estranhas comparações. Um violento encontrão entre o geômetra e outro homem que passava fez com que os dois se projetassem ao chão. O geômetra explicou a ocorrência como o choque e a deslocação de dois corpos, em função de suas respectivas massas e velocidades. O persa não entendeu a explicação, nem o diálogo que se seguiu entre os dois desastrados. O outro homem era, por coincidência, um velho amigo do geômetra, e tinha acabado de publicar uma tradução das *Odes* de Horácio. Aproveitou o encontro para contar a novidade, mas obteve como resposta a censura severa do geômetra, que considerava inútil tentar fazer renascer os ilustres homens do passado. As traduções poderiam darlhes um corpo, mas não seriam suficientes para fazê-los viver de novo. O arremate da censura, feita pelo geômetra, assumiu forma de interrogação: por que o amigo não se dedicava à tarefa mais útil de pesquisar verdades novas, que um simples cálculo permitiria descobrir todos os dias?

Esse episódio encontra-se nas *Cartas Persas* de Montesquieu, e, embora fictício, não é por isso menos característico da época em que é situado: o século XVIII, chamado o Século das Luzes.

O Século das Luzes

A filosofia do século XVII inaugurara as principais vertentes do pensamento moderno: de um lado, o racionalismo, que, partindo de Descartes (1596-1650), pretendia reduzir todo o conhecimento científico a idéias claras e distintas, sob a inspiração das matemáticas; de outro, o empirismo inglês, que, desde Francis Bacon (1561-1626), mostrava que todas as idéias se originavam na experiência sensível, nada havendo no intelecto que antes não houvesse existido nos sentidos. Apesar de divergirem quanto à origem do conhecimento, essas duas correntes concordavam num ponto fundamental: a verdade é obra do homem. Conseqüentemente, o critério de legitimidade dos conhecimentos seria a evidência — inteligível ou sensível —, e não a autoridade. O desvendamento dos segredos da realidade estaria ao alcance das condições humanas, naturais, de conhecimento: abolia-se o sentido de mistério que envolvera a visão de mundo medieval e em seu lugar colocava-se a noção de problema, como algo que poderia ser resolvido desde que para tanto se dispusesse do instrumento metodológico adequado. O próprio Deus que aparece como peça fundamental da construção metafísica do cartesianismo é um Deus entendido como fundamento último da validade do conhecimento científico e como garantia para a correspondência existente entre as evidências subjetivas e a objetividade.

A confiança na ciência apresenta-se como característica do espírito moderno, herdeiro de Descartes e de Bacon. Essa confiança alimenta uma expectativa que passou a animar a modernidade: a de que todos os problemas, em quaisquer setores, viessem a ser elucidados, esclarecidos, iluminados. O avanço da ciência — passou-se a acreditar firmemente — afastaria todas as sombras e instauraria a claridade, a lúcida compreensão. Em lugar do mistério, das crendices, da cega

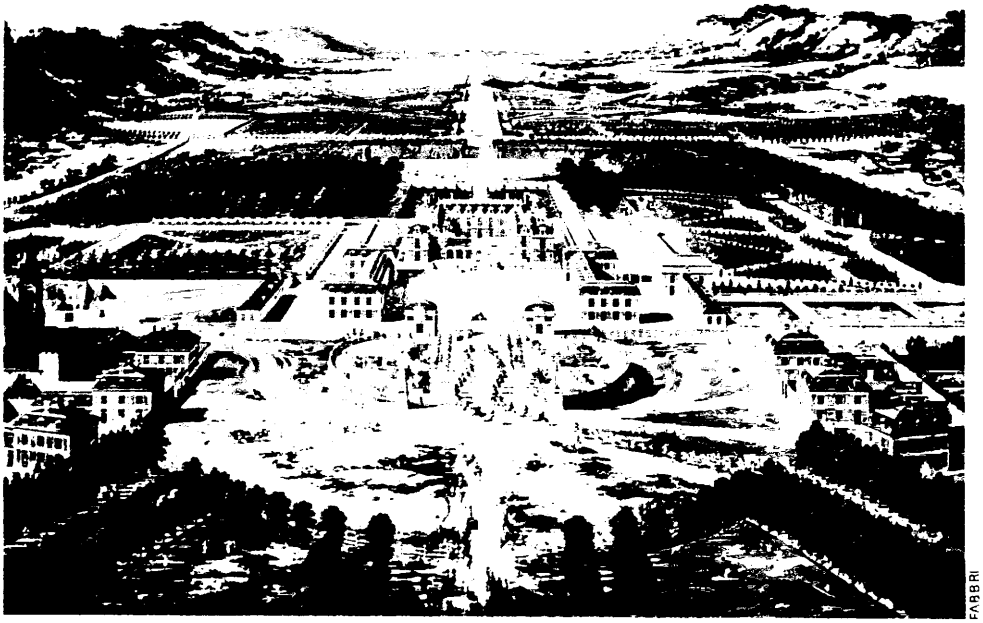
A vida literária de Montesquieu transcorreu durante o reinado de Luís XV (1710-1774), acima retratado por Lambert Sigisbert Adam (1700-1796). (Museu Vitória e Alberto de Londres.)

ARBORIO MELLA

Durante o longo reinado de Luís XIV, o Rei Sol, que se estendeu de 1643 até 1715, a cultura clássica francesa atingiu seu ponto culminante. Grandes nomes da literatura e das artes plásticas surgiram nesse período. (Quadro a óleo executado por Pierre Mignard (1610-1695), retratando Luís XIV com sua filha, Mme de Maintenon, o Duque de Borgonha e o Duque D'Anjou.)

submissão à autoridade, seria instalado o primado da razão, o reino das luzes. E, se no plano do conhecimento isso significaria o fim da ignorância e da superstição, no plano social e político representaria a base para a defesa da liberdade e da igualdade entre os homens. Um tal otimismo é que alimenta a raiz do pensamento do século XVIII, que se tornou conhecido como a época do Iluminismo, da Ilustração, ou como o Século das Luzes. Particularmente na França, na Inglaterra e na Alemanha, esse período histórico caracterizou-se por um estado de espírito que se manifesta não apenas na reflexão filosófica como também nos diversos aspectos da atividade humana. O otimismo é o traço fundamental dessa generalizada atmosfera cultural: otimismo que transparece tanto na convicção de que a razão, em seu progresso, esclarecerá todas as questões, quanto na esperança de que seja possível reorganizar as bases da sociedade através de princípios estritamente racionais.

O desenvolvimento das ciências naturais permite aos pensadores da Ilustração concluir que o domínio efetivo da natureza constitui a tarefa principal do homem. Por outro lado, a idéia de progresso contínuo dos conhecimentos leva-os a considerar a história como relato dos erros cometidos pela humanidade — erros compreensíveis enquanto significam a precária expansão da razão no passado. O Iluminismo — como mostra Voltaire em sua crítica a Leibniz — não advoga um otimismo metafísico; seu otimismo decorre tão-somente do advento e do progresso da consciência que a humanidade teria de seus próprios erros e acertos. E é tal otimismo que transpa-

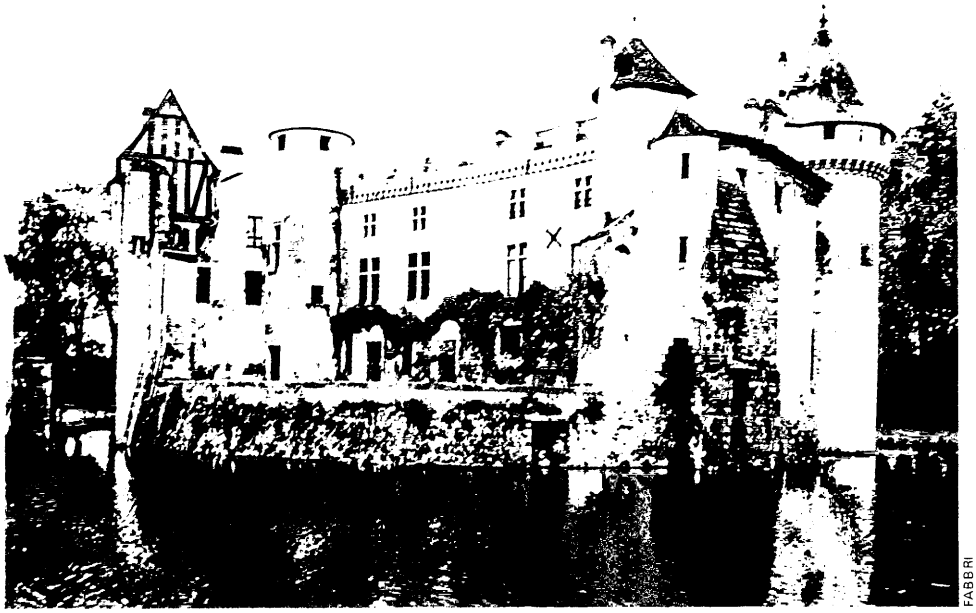


"Platão agradecia por ter nascido no tempo de Sócrates; e eu rendo-lhe graças por me ter feito nascer no governo em que vivo e por ter querido que eu obedecesse aos que me fez amar." Montesquieu nasceu durante o reinado de Luís XIV, o Rei Sol, que mandou construir, em 1661, o famoso Palácio de Versalhes, visto acima numa tela de Pierre Patel, o Velho (1605-1671). (Museu de Versalhes.)

rece nos diferentes campos de investigação ou de atividade. No aspecto social e político manifesta-se através do "despotismo esclarecido"; no terreno da ciência exprime-se no pressuposto de que o conhecimento da natureza é o meio para sua dominação: no campo religioso e moral apresenta-se por intermédio da tese de que o esclarecimento das origens dos dogmas e das leis seria o único recurso para se chegar a uma "religião natural", igual para todos os homens.

Uma nova razão

A confiança na razão manifestada pelo Iluminismo não significa a simples adoção do racionalismo do século XVII. Este abriu o caminho para o Século das Luzes, mas, na verdade, o século XVIII teve sua própria concepção de razão. Em primeiro lugar, a Ilustração, em geral, valoriza o conhecimento sensível, embora admita que a realidade apreendida pelos sentidos é, no fundo, racional. Mas a razão mesma é entendida de forma diferente: no racionalismo cartesiano, típico do século XVII, a razão era vista como uma faculdade capaz de conduzir aos princípios constitutivos da realidade: sua função era fundamentalmente a de decompor a complexidade dos dados aparentes até atingir seus componentes mais simples e a partir deles reconstruir a realidade. A razão analítica do cartesianismo é uma razão de alcance metafísico, que, justamente por isso, opera dedutivamente a partir de princípios que não estariam fora do sujeito, mas no seu próprio interior, como "idéias inatas". Por isso é que Descartes podia prescrever a sondagem da subjetividade como



Segundo o crítico Ferdinand Brunetière (1849-1906), o autor do Espírito das Leis *era um homem de amabilidade seca e beneficência magnânima; até nas fórmulas de polidez colocava um toque irônico, e existiria algo de enigmático e desdenhoso até em sua arte de agradar. (O Castelo de La Brède provinha da família materna de Montesquieu. Ali nasceu e viveu toda a vida.)*

caminho de acesso às verdades científicas. Já a razão do Iluminismo é de outro tipo: trata-se não de um princípio, mas de uma força, de uma faculdade que se desenvolve com a experiência. É uma razão operativa, que atua sobre dados provenientes dos sentidos. É uma razão-atividade, não uma razão-substância (como a *res cogitans* de Descartes); é uma razão sem metafísica, e que se converte até num instrumento de combate às entidades metafísicas. O racionalismo do século XVII tendia a construir sistemas fechados, por via dedutiva: todos os conhecimentos decorreriam de princípios básicos e evidentes, através da pura demonstração lógica. Os filósofos do Século das Luzes renunciam a essa pretensão sistemática e procuram outro conceito de verdade e de filosofia, entendidas como construções livres e móveis, ao mesmo tempo concretas e vivas. A razão não é mais concebida como repositório de verdades eternas, mas antes como fonte de energia intelectual. Mais que um "fundamento", a razão da Ilustração constitui um "caminho" que, em princípio, poderia e deveria ser percorrido por todos os homens.

As fontes inspiradoras da transformação do conceito de razão encontram-se nas regras de investigação científica contidas na física newtoniana. O caminho trilhado por Newton (1642-1727) não é a dedução lógica, mas a observação dos fenômenos conjugada à análise matemática. Não começa estabelecendo determinados princípios ou conceitos gerais para dirigir-se até o conhecimento de cada fenômeno particular, mas procede de maneira exatamente inversa: os fenômenos constituem o dado, enquanto os princípios são o inquirido. Os pontos de partida do conhecimento da natureza são a observação e a experiência, e o que se coloca como objetivo final não é o

fenômeno concreto tal como se dá imediatamente, mas sua legalidade matemática, ou seja, sua estruturação segundo número e medida.

Aliam-se, assim, os dados provenientes dos fenômenos naturais e os princípios e leis matemáticas da razão. As duas ordens de coisas implicam-se mutuamente, de tal forma que legalidade ou razão não constitui um conjunto de regras passíveis de serem captadas e enunciadas antes dos fenômenos como se fossem elementos apriorísticos, isto é, independentes do conhecimento sensível. Tampouco os fenômenos podem ser apreendidos em estado puro. Conseqüentemente, a nova lógica procurada pelos filósofos do século XVIII não poderia mais ser a dos escolásticos — criticada como mero jogo de palavras — nem a dos conceitos matemáticos puros, mas sim uma lógica dos fatos. O espírito — pensam os filósofos do século XVIII — deve abandonar-se aos fenômenos e regular-se incessantemente por eles, nos quais encontraria sua própria verdade e medida. Assim seria possível alcançar as autênticas correlações entre sujeito e objeto, intelecto e realidade, estabelecendo-se entre esses pólos as formas de adequação e correspondência que são as condições do conhecimento científico.

Herdada da física newtoniana e radicalmente diferente do racionalismo dos filósofos do século anterior, essa nova maneira de conceber a razão caracterizou o pensamento do século XVIII pela amplitude que ganhou em todos os domínios da reflexão, podendo aplicar-se a outros domínios além do dos fenômenos naturais. A confiança na ciência passou a alimentar a esperança de que todos os problemas poderiam ser resolvidos, "iluminados".

Expressão característica do Iluminismo foi Montesquieu.

Da província até Paris

Charles Louis de Secondat, Senhor de La Brède e Barão de Montesquieu, nasceu no dia 18 de janeiro de 1689, no Castelo de La Brède, arredores de Bordeaux. A mãe chamava-se Marie Françoise de Pesnel e provinha de família de origem inglesa e dedicada à produção de

BETTMANN ARCHIVE, INC.

FABBRI

Crítico mordaz dos costumes e das pessoas, o autor das Cartas Persas *recebeu o troco numa caricatura de Leone Ghezzi. Uma gravura do século XVIII o retrata mais simpaticamente.*

vinhos. O pai, Jacques de Secondat, descendia de família nobre não muito antiga, que ganhou maior importância nos primeiros anos do século XVI.

O menino Charles Louis aprendeu as primeiras letras no próprio lar e, quando completou onze anos de idade, foi enviado para o Colégio de Juilly, na Diocese de Meaux. A escola abrigava os filhos das mais ricas famílias da região e era dirigida pelos padres oratorianos. Isso foi decisivo para a formação intelectual de Charles Louis, pois esses sacerdotes orientavam todo o ensino pelas coordenadas do espírito iluminista.

Em 1705, com dezesseis anos, Montesquieu continuou os estudos na Faculdade de Direito da Universidade de Bordeaux e, três anos depois, encontrava-se em Paris adquirindo experiência prática na profissão de advogado. Na capital estagiou por dois anos, até 1713, quando foi obrigado a voltar para Bordeaux, em virtude da morte do pai. Passou, então, a dirigir os negócios da família e, dois anos após, contraía núpcias com a jovem Jeanne de Lartigue, que lhe daria três filhos, duas meninas e um menino. Com a esposa parece ter vivido bem, muito embora não fosse um marido inteiramente fiel, tendo tido alguns casos amorosos fora do casamento. Admirava, contudo, a habilidade de Jeanne nos negócios, e com isso a fortuna familiar caminhava a contento. Um ano após o casamento os bens do casal foram aumentados com o falecimento de um tio paterno, Jean Baptiste, do qual Charles Louis de Secondat herdou consideráveis propriedades, o cargo de *président à mortier* do Parlamento de Bordeaux e o título de Barão de Montesquieu (o de Senhor de La Brède provinha da mãe).

Consolidada a posição financeira para o resto da vida, o ainda jovem Montesquieu passou a dedicar-se, ao lado da administração da fortuna, ao estudo do direito romano e às ciências naturais, especialmente biologia, geologia e física, na recém-fundada Academia de Bordeaux. Firmava-se, assim, aquela formação iluminista, iniciada no Colégio de Juilly, e que procurava aliar o domínio das ciências físicas ao das questões humanas. Em Bordeaux, Montesquieu redigiu, em 1716, uma *Dissertação sobre a Política dos Romanos no Domínio da Religião*, e fez inúmeras comunicações sobre assuntos vários, como o fenômeno físico do eco e a função das glândulas renais. Além disso, projetou escrever uma *História Física da Terra Antiga e Moderna*.

Um crítico mordaz

Ao lado do cientista, germinava em Montesquieu o talento artístico, e, em 1721, aparece sua primeira obra literária: as *Cartas Persas*. A obra surpreendeu a todos, que não esperavam dele tão brilhante humor.

As *Cartas Persas* retratam satiricamente toda a civilização francesa, através da suposta correspondência de dois viajantes persas em andanças por Paris e desejosos de "instruir-se nas ciências do Ocidente". Em Paris contemplam uma cidade onde "as casas são tão altas que se as julgaria habitadas por astrólogos" e tão extremamente povoadas que, "quando todo mundo desce para as ruas, faz-se uma bela confusão".

O rei da França parece-lhes "o mais poderoso príncipe da Europa. Não tem minas de ouro como o rei da Espanha, seu vizinho; mas tem mais riquezas do que ele, porque as tira da vaidade dos súditos, inesgotável mais que as minas... Esse rei é um grande mágico: exerce seu império sobre o próprio espírito dos súditos, fazendo-os pensar como quer. Se não tem mais que um milhão de escudos em seu tesouro e tem necessidade de dois, não precisa fazer mais do que persuadi-los de que um escudo vale dois, e todo mundo acredita".

À crítica da autoridade política, característica do Século das Luzes, ajunta-se a da autoridade religiosa, quando os persas encontram "um outro mágico, mais forte que o rei e não menos mestre de seu próprio espírito quanto do espírito dos outros. Esse mágico chama-se Papa e faz crer aos súditos que três não é mais que um, que vinho não é vinho, que pão não é pão, e mil outras coisas da mesma espécie. Para não dar descanso aos súditos e não deixá-los perder o hábito da crença, fornece a eles, de quando em quando, certos artigos de fé".

"O estudo tem-me sido remédio contra todos os dissabores da vida; não tive nunca aborrecimento algum que uma hora de estudo não dissipasse." Montesquieu gostava também dos prazeres mundanos, comuns na vida cortesã do século XVIII, como os representados nos quadros de Antoine Watteau. (Watteau: Festas Venezianas, *Galeria Nacional da Escócia, Edimburgo.)*

O sarcasmo estende-se aos costumes, e Montesquieu põe na boca dos persas palavras de admiração ao encontrarem *mulheres muito* habilidosas, que "fazem da virgindade uma flor que perece e renasce todos os dias, e que se colhe na centésima vez mais dolorosamente do que na primeira". Os caprichos da moda entre os franceses parecem-lhes surpreendentes, e "não se acreditaria em quanto custa ao marido colocar sua mulher na moda".

Assim vai passando pelos olhos admirados dos viajantes tudo aquilo que Montesquieu desejava criticar na sociedade de seu tempo, fossem os costumes sociais e políticos, fossem teorias filosóficas, como a do *Leviatã* de Hobbes (1588-1679), ou as doutrinas teológicas da Igreja Católica Romana.

Ao renome literário, alcançado com as *Cartas Persas,* seguiu-se o êxito social nos salões parisienses, e Montesquieu passou a freqüentar os círculos da corte, nos quais foi introduzido pelo Duque de Berwick, que já conhecera antes como governador militar de Bordeaux. O salão de Mme de Lambert o teve como figura proeminente, e no Clube do Entresol conheceu o Marquês D'Argenson e o político, notável orador e historiador Bolingbroke (1678-1751).

FABBRI

O Cardeal Dubois proibiu as Cartas Persas, *quando primeiro ministro de Luís XV. (Estátua funerária esculpida por Guillaume Coustou, que se encontra na Sainte Église de Paris.)*

A Academia de Bordeaux continuava a merecer suas atenções e, em 1725, ali revelou alguns fragmentos de um *Tratado Geral dos Deveres*, primeira manifestação de suas intenções no sentido de dedicar-se a trabalhos de grande fôlego. Enquanto isso não se concretizava, redigiu, em 1725, um pequeno ensaio sobre erotismo, intitulado *O Templo de Gnido*.

Um ano depois, desinteressou-se pelas rotineiras tarefas no Parlamento de Bordeaux. Voltou, então, a Paris, a fim de tentar o ingresso na Academia Francesa. Apesar da oposição do Cardeal Fleury, por causa de algumas passagens das *Cartas Persas* em que a Igreja era criticada, conseguiu eleger-se, e tomou posse de sua cadeira em 24 de janeiro de 1728, seis dias após completar 39 anos de idade.

Apesar de não ser mais um jovem, Montesquieu acreditava ser necessário completar sua formação, e passou a viajar com esse objetivo. A primeira etapa foi cumprida em abril de 1728, em Viena, acompanhado apenas por Lorde Waldegrave. Da capital austríaca pretendia partir para uma expedição às minas da Hungria, juntamente com o Príncipe Eugênio. Em seguida, percorreu as cidades italianas e tomou contato com as obras do filósofo Giambattista Vico (1668-1744) e do historiador Pietro Giannone (1676-1748). Da Itália seguiu para a Alemanha e a Holanda, até chegar à Inglaterra, onde permaneceu até 1731, num dos mais férteis períodos de sua vida. Ali foi admitido como membro da Academia Real e entrou em contato com os escritores Walpole (1717-1797), Swift (1667-1745) e Pope (1688-1744). Relacionou-se amplamente com os círculos políticos da capital britânica, tornou-se maçom e recebeu todo o importante influxo do pensamento inglês, característico do Iluminismo.

Completado o círculo de viagens a que se propusera para enriquecer o conhecimento das coisas e dos homens, voltou ao Castelo de La Brède, passando a se dedicar, durante dois anos, exclusivamente às atividades literárias. Fruto desse recolhimento foi um pequeno tratado sobre *A Monarquia Universal*, publicado em 1734, um ensaio sobre a

Constituição inglesa, que só veio à luz em 1748, e as *Considerações sobre as Causas da Grandeza e Decadência dos Romanos*, impressas em 1734, obra em que atingia a maturidade intelectual. Não foi o mesmo retumbante êxito de público que as *Cartas Persas*, mas conferiu reputação de grande seriedade ao autor; especialistas viram no trabalho uma brilhante tentativa de aplicação do método científico ao estudo dos fatos históricos.

O maior fruto dessa seriedade, entretanto, ainda não tinha sido produzido, mas estava em germe há muito tempo no espírito de Montesquieu. A constante vivência e meditação sobre as leis e a política pouco a pouco fizeram crescer em sua mente o projeto de uma grande obra. Logo depois da publicação das *Considerações*, dispôs-se a realizá-la. Para tanto, formulou extenso programa de leituras sobre direito, história, economia, geografia e teoria política, e contratou uma equipe de secretários (às vezes, seis trabalhavam simultaneamente), como leitores e amanuenses, que deveriam preparar parte do material. Por volta de 1740, o plano geral estava pronto e boa parte já redigida; em 1743 o texto estava completo, faltando ainda uma demorada revisão, que se estendeu até 1746. Em novembro de 1748, finalmente, a obra foi publicada pelo editor suíço J. Barrillot, com um extenso título: *Do Espírito das Leis* ou *Das Relações que as Leis Devem Ter com a Constituição de Cada Governo, Costumes, Clima, Religião, Comércio, etc.*

Um homem tranqüilo

O êxito da obra foi tão grande ou *maior do que* a extensão dos assuntos tratados. O público, que não esperava um tratado comparável à *Política* de Aristóteles, foi tomado de surpresa. Todavia, reações contrárias logo começaram a aparecer, e o autor viu-se atacado por todos os lados. Extenso número de panfletos e artigos na imprensa foram escritos, e as denúncias sucediam-se na Sorbonne e entre o clero francês, para culminar em Roma com a colocação da obra no *index* dos livros proibidos, em 1751.

LETTRES
PERSANES,
PAR M. DE MONTESQUIEU.
NOUVELLE ÉDITION,
AUGMENTÉE DE DOUZE LETTRES
QUI NE SE TROUVENT POINT DANS LES PRÉCÉDENTES,
Et d'une Table des Matieres.

A AMSTERDAM ET A LEIPSICK,
Chez ARKSTÉE ET MERKUS.

M. DCC. LXIV.

FABBRI

As* Cartas Persas*, primeira obra publicada por Montesquieu, em 1721, constitui uma sátira aos costumes da época. (Frontispício das* Cartas Persas*, Biblioteca Ambrosiana, Milão.)

Montesquieu respondeu à onda de protestos com o mais brilhante de seus escritos, a *Defesa do Espírito das Leis*, em 1750.

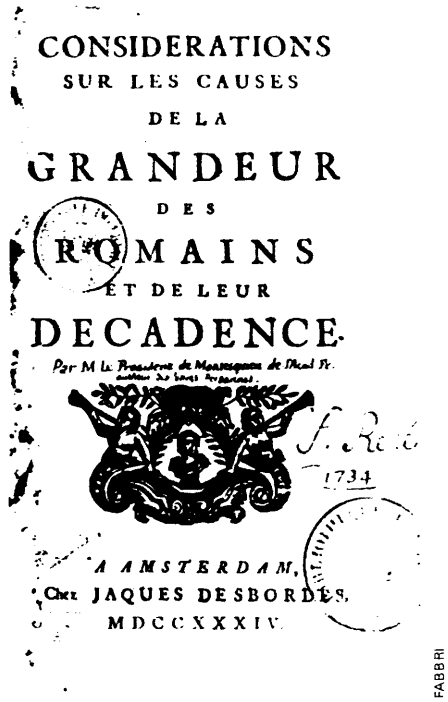
Como resultado, aumentou ainda mais a fama e as solicitações dos círculos cultos de Paris, onde possuía amigos e admiradores. Freqüentava os concorridos salões de Mme de Geoffrin, Mme du Tencin e Mme du Deffand, onde se deliciava com os prazeres da sociedade e mantinha relações no mundo das letras.

Os editores da *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences* solicitavam-lhe a colaboração; quando convidado por D'Alembert para escrever sobre assuntos políticos, declinou do convite e propôs-lhe um artigo sobre o gosto. Seria sua última obra.

Os últimos anos passou em La Brède,

embora viajando constantemente. Nas terras que sempre amou com especial carinho, vivia tranqüilamente a cuidar das vinhas, cujo produto sabia vender muito bem. A única coisa que o preocupava era o lento enfraquecimento da visão, que aos poucos o tornaria cego. Faleceu em Paris a 10 de fevereiro de 1755, com sessenta e seis anos de idade.

Em 5 de junho do mesmo ano, Maupertuis pronunciou um elogio fúnebre na Academia Real de Ciências de Berlim, retratando com precisão o que fora o homem Montesquieu: "Sempre inclinado à brandura e à humanidade, receava mudanças das quais os maiores gênios nem sempre podem prever as conseqüências. Esse espírito de moderação, com o qual via as coisas na calma de seu gabinete, aplicava-o a tudo e conservava-o no tumulto da sociedade e no ardor das conversações. Encontrava-se sempre o mesmo homem com todos os tons. Parecia então ainda mais maravilhoso do que em suas obras: simples, profundo, sublime, encantava, instruía e nunca ofendia . . . Foi muito negligente em seus hábitos e desprezou tudo o que estava além do asseio. Só vestia os tecidos mais simples e nunca acrescentava ouro ou prata. A mesma simplicidade encontrava-se em sua mesa e em todo o resto de sua economia . . ."


CONSIDERATIONS
SUR LES CAUSES
DE LA
GRANDEUR
DES
ROMAINS
ET DE LEUR
DECADENCE.
Par M. le Président de Montesquieu de l'Acad. Fr.
1734
A AMSTERDAM,
Chez JAQUES DESBORDES,
MDCCXXXIV.

FABBRI

Anos de preparação foram gastos para a redação das Considerações, *que são como que prolegômenos ao* Espírito das Leis. *(Frontispício das* Considerações *na primeira edição, feita em 1734.)*

O caminho da ciência

Os ataques a Montesquieu, logo após a publicação do *Espírito das Leis*, foram em muito maior número e mais contundentes do que os que sofrera ao publicar as *Cartas Persas*. A preocupação dos adversários tinha razão de ser. Nas *Cartas* a destruição dos valores tradicionais, embora inteligente e espirituosa, não vai muito além da superfície das coisas. O *Espírito das Leis*, ao contrário, procura analisar extensa e profundamente a estrutura e a conexão interna dos fatos humanos e formular um rigoroso esquema de interpretação do mundo histórico, social e político. Isso foi sentido como capaz de abalar os alicerces do sistema social e político, de maneira muito mais perigosa do que a simples crítica sarcástica. Era uma atitude de ciência teórica diante do universo político que estava nascendo. Seu objeto são "as leis, costumes e os diversos usos de todos os povos da terra", assunto evidentemente imenso, pois abarca "todas as instituições humanas".

O mais importante, contudo, não reside na extensão dos assuntos abordados, mas na maneira pela qual o autor os tratou. A mais significativa originalidade de Montesquieu consiste na revolução metodológica representada pelo *Espírito das Leis*.

O método de Montesquieu comporta dois aspectos inter-relacionados, mas que podem ser distinguidos com suficiente clareza. O primeiro exclui da ciência social toda perspectiva religiosa ou moral; o segundo afasta o autor das teorias abstratas e dedutivas e o dirige

Toda a carreira literária de Montesquieu transcorreu durante o reinado de Luís XV, neto de Luís XIV e seu sucessor imediato. Antes que fosse proclamada a sua maioridade em 1723, a França foi governada pelo regente Duque de Orleans, e como tutor foi nomeado o então Bispo Fleury. (Um pintor anônimo francês do século XVIII retratou uma aula do jovem Luís XV; Museu Carnavalet de Paris.)

para a abordagem descritiva e comparativa dos fatos sociais.

Quanto ao primeiro, constituía um solapamento do finalismo teológico e moral que ainda predominava na época, segundo o qual todo o desenvolvimento histórico do homem estaria subordinado ao cumprimento de desígnios divinos, tal como Santo Agostinho (354-430) tinha expressado na *Cidade de Deus* e Bossuet (1627-1704) repetia, em suas linhas essenciais, na *História Universal*. Montesquieu, ao contrário, reduz as instituições a causas puramente humanas e não leva em consideração a providência divina. Segundo ele, introduzir princípios teológicos no domínio da história, como fatores explicativos, é confundir duas ordens distintas de pensamento e confundir duas disciplinas. Como conseqüência, tanto uma quanto outra permaneceriam para sempre na infância. O propósito de Montesquieu não é contribuir para isso, fazendo-se de teólogo. Deliberadamente dispõe-se a permanecer nos estritos domínios dos fenômenos políticos, e jamais abandona tal projeto.

Assim como o religioso é excluído como fator determinante dos fatos sociais, da mesma forma o juízo moral deve ser eliminado na apreciação do mundo histórico. Já nas primeiras páginas do *Espírito das Leis* adverte o leitor contra um possível mal-entendido no que diz respeito à palavra "virtude", que emprega amiúde com significado exclusivamente político e não moral.

Em suma, para Montesquieu, o correto conhecimento dos fatos humanos só pode ser realizado cientificamente na

medida em que eles sejam visados como *são* e não como *deveriam ser*. Enquanto não forem abordados como independentes de fins religiosos e morais, jamais poderão ser compreendidos. As ciências humanas deveriam libertar-se da visão finalista, como já haviam feito as ciências naturais, que só progrediram realmente quando se desvencilharam do finalismo aristotélico-escolástico.

Hobbes e Spinoza (1632-1677) apresentam pontos comuns com Montesquieu na medida em que, como ele, estabelecem como princípio preliminar à ciência política o não julgar a história segundo critérios religiosos e morais. Opinam que a religião e a moral, ao contrário, devem ser inseridas no conjunto dos fatos humanos que podem ser tratados cientificamente.

O projeto e a linguagem de Montesquieu, por um lado, e de Hobbes e Spinoza, por outro, são idênticos. Diferem, contudo, na maneira de abordar o objeto da ciência social. O autor das *Cartas Persas* parte dos fatos, tais como se dão concreta e particularmente, e tenta extrair hipotéticas leis que os governam; Hobbes e Spinoza procedem de maneira abstrata e dedutiva. O *Espírito das Leis* almeja ser uma obra de ciência positiva; o *Leviatã* de Hobbes e o *Tratado Teológico Político* de Spinoza são construções teóricas sobre a essência da sociedade.

Lei e totalidade

Recusando submeter-se aos princípios religiosos e morais, e distanciando-se do racionalismo abstrato do século XVII, Montesquieu deu início ao estudo descritivo e comparativo dos fatos humanos, formulando um novo conceito de lei, que constituía, então, uma inovação teórica e representava sua principal contribuição para a formação da ciência social. Até então, o significado da noção de lei estava impregnado de finalismo. O pensamento antigo, tanto quanto o medieval, ao utilizar a noção de lei, supunha seres humanos, ou semelhantes a eles, aos quais a lei se aplicaria como mandamento. Supondo uma vontade legisladora e o respeito de súditos a ela, a lei se definiria em termos de alvos a serem atingidos de maneira obrigatória, possuindo, assim, estrutura de ação humana consciente.

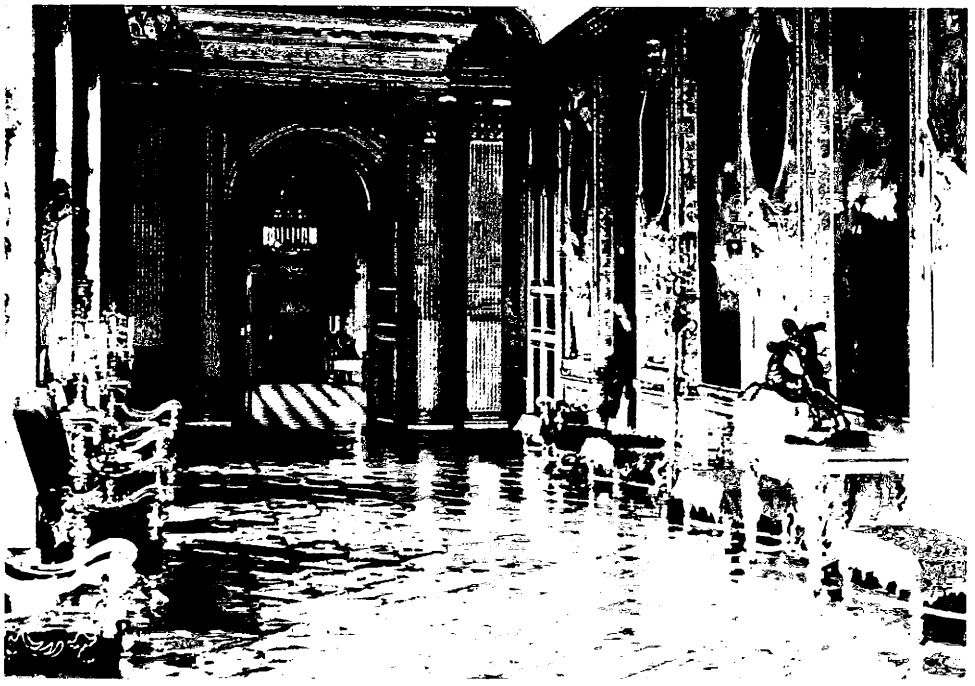
Montesquieu afasta-se radicalmente de tal concepção e aproxima-se deliberadamente dos criadores da metodologia das ciências físicas. Lei, para ele, é uma relação necessária que deriva da natureza das coisas, de tal forma que "cada diversidade é uniformidade, cada modificação é constância". Nesse sentido, "todos os seres têm suas leis: a divindade . . . o mundo material . . . as inteligências superiores ao homem . . . os animais . . . os homens . . ."

Tendo cada domínio de seres suas próprias leis, elas não podem ser apreendidas senão a partir dos próprios fatos, pela comparação e pesquisa, pelo tateio, e não pela intuição de essências. Montesquieu não pretende extrair princípios de preconceitos, mas da natureza mesma das coisas.

O projeto de investigação das coisas humanas em sua legalidade específica foi o caminho que levou Montesquieu a outra inovação, que se articula com a noção de lei: a categoria de totalidade. Ela se encontra nos capítulos do *Espírito das Leis* dedicados à distinção entre natureza e princípio dos Estados e prefigura a concepção dialética da história, que só no século XIX será levada até suas últimas conseqüências pelo filósofo Hegel (1770-1831).

Para Montesquieu, natureza de um Estado é aquilo que ele é (república, monarquia, despotismo), ou seja, é uma certa forma. Princípio é uma disposição dos homens no sentido de realizar uma determinada forma e não outra; é, portanto, uma paixão específica. Na república essa paixão é a virtude (entendida em sentido político, e não moral); na monarquia é a honra; e no governo despótico é o temor.

Os elementos que configuram as formas e os princípios componentes do Estado vinculam-se entre si, não de maneira somatória, mas como totalidade viva. O Estado, para Montesquieu, é uma totalidade real, em que todos os pormenores da legislação, instituições e costumes são efeitos e expressões de uma unidade interna. Isso significa dizer que o desenvolvimento histórico das socieda-



A aristocracia francesa do século XVIII, à qual Montesquieu pertencia e cujas funções sociais eram defendidas por ele, vivia nos cenários criados pela arquitetura barroca. Um de seus melhores exemplos é o Palácio Lambert, projetado por um dos maiores expoentes da arte francesa do século XVII, que foi Louis Le Vau (1612-1670). A decoração do teto é de Le Brun e Le Suer.

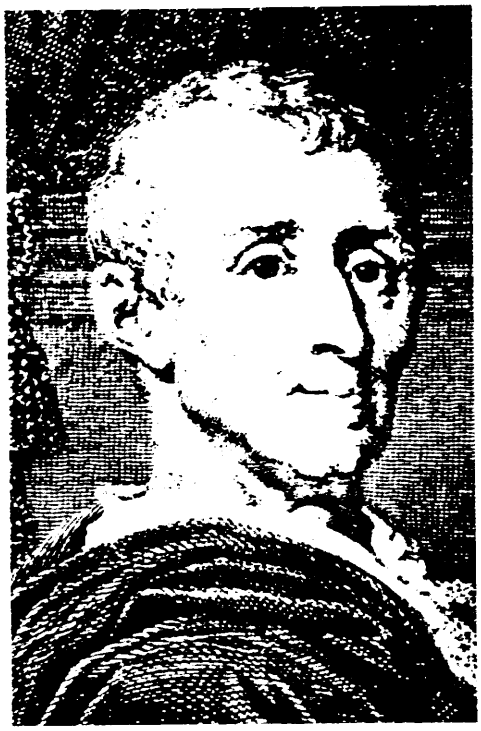
des não tem como motor este ou aquele fator particular, mas decorre da dinâmica própria ao conjunto do sistema.

Analisando a dinâmica interna desses sistemas, Montesquieu chegou a algumas generalizações que, do ponto de vista da ciência social dos dias de hoje, parecem primárias. Alguns desses fatores — segundo o autor do *Espírito das Leis* — podem predominar sobre os demais. A dimensão geográfica, entre outros: quanto maior o território dominado por um Estado, tanto maiores as possibilidades de vir a configurar um governo despótico. Quanto menor, tanto mais tenderá a ser uma república. A monarquia fica no meio termo. Outro fator físico é o clima: quanto mais violento e cruel, tanto mais condicionaria o surgimento de governos despóticos. Um terceiro fator é o tipo de solo (montanhoso ou plano, continental ou insular) e sua maior ou menor fertilidade.

Tais fatores físicos, embora predominantes, não seriam, entretanto, elementos que possam determinar completamente a natureza do Estado. Fatores puramente sociais, como a religião, as leis, as tradições, os costumes, teriam o poder de corrigi-los.

Montesquieu nunca perde, assim, a visão da totalidade unitária de todos os fatores como princípio científico fundamental para o estudo das sociedades. O conceito de totalidade permite compreender um momento da existência de um Estado, mostrando a vinculação interna dentro da aparente diversidade de suas leis e instituições.

As totalidades políticas, ou unidades forma-princípio, no surgimento e desenvolvimento dos Estados, são classifi-



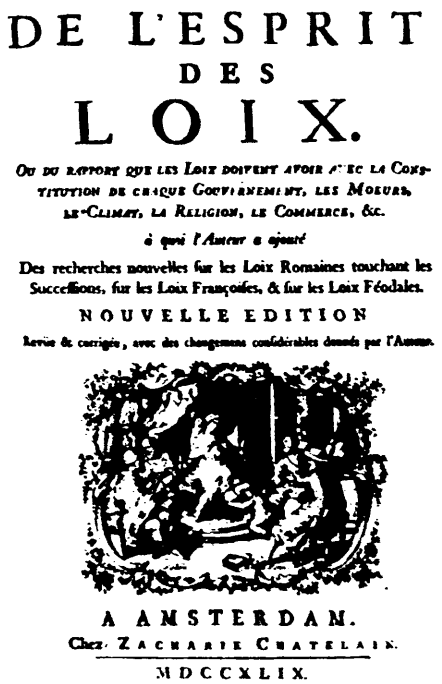
BETTMANN ARCHIVE, INC.

"Sua figura modesta e desembaraçada assemelhava-se à sua conversa; seu porte era bem proporcionado": elogio fúnebre feito por Maupertuis. (Montesquieu, numa gravura.)

cadas por Montesquieu em três tipos: república, monarquia e governo despótico. Abandona, assim, a tradicional divisão aristotélica em monarquia, aristocracia e democracia, muito embora restassem algumas semelhanças de forma. Não eram, contudo, as formas políticas o que mais interessava a Montesquieu, mas os espíritos correspondentes. Por outro lado, a classificação resultava de uma inspeção histórica muito mais ampla do que a realizada, na Antiguidade, por Aristóteles (384-322 a.C.).

O autor do *Espírito das Leis* dá o nome de república àquelas sociedades encontradas no mundo grego e itálico da Antiguidade, caracterizadas pela organização em cidades-Estados, e acrescenta a elas as cidades italianas medievais. Tanto umas quanto outras caracterizam-se geograficamente pela pequena extensão do território sob domínio, não podendo estender-se para além desses estreitos limites. Os cidadãos da república são todos iguais (salvo nas transformações que dão lugar à aristocracia), formando um conjunto cujos elementos são da mesma natureza e justapostos sem hierarquia. Todos cuidam igualmente do bem comum, e mesmo os magistrados componentes do corpo de direção não são superiores, pois desempenham seu papel apenas temporariamente. Mesmo na vida privada os magistrados não são muito diferentes dos demais, na medida em que é princípio da república uma certa igualdade de recursos materiais entre os cidadãos. A igualdade política supõe igualdade econômica. Cada cidadão, devendo ter a mesma felicidade, pode fruir os mesmos prazeres e formar as mesmas expectativas; coisa impossível de ser alcançada, a não ser com a frugalidade geral. A divisão de trabalho entre os membros da república é reduzida à expressão mínima, e o comércio, que supõe para Montesquieu desigualdade econômica, é pouco desenvolvido.

As monarquias seriam, historicamente, características da Europa e teriam surgido quando os povos germânicos invadiram o Império Romano e partilharam seus despojos. Em termos de extensão geográfica, encontram-se a meio caminho entre as repúblicas e os governos despóticos. As funções públicas tanto quanto as da vida privada são nelas divididas entre os membros das diferentes classes sociais. Uns são agricultores, outros artífices e outros comerciantes. Alguns dedicam-se a fazer leis, outros a executá-las. Ninguém pode recusar-se a cumprir suas funções específicas e interferir nas dos outros. Por essa razão as monarquias podem ser definidas como governo de um só, no sentido de que cada um é responsável por suas tarefas e tem sobre elas todo o poder. Esse poder, contudo, estaria condicionado a relações fixas e constantes, que não podem ser mudadas pelos governantes. Isso significa dizer que existem ordens constituídas que impõem limites ao exercício do poder. As leis


DE L'ESPRIT
DES
LOIX.

Ou du rapport que les Loix doivent avoir avec la Constitution de chaque Gouvernement, les Mœurs, le Climat, la Religion, le Commerce, &c.

à quoi l'Auteur a ajouté

Des recherches nouvelles sur les Loix Romaines touchant les Successions, sur les Loix Françoises, & sur les Loix Féodales.

NOUVELLE EDITION

Revue & corrigée, avec des changemens considérables donnés par l'Auteur.

A AMSTERDAM.

Chez ZACHARIE CHATELAIN.

MDCCXLIX.

FABBRI

"Ele exerceu ação profunda e perdurável no seu tempo, e contém muitos ensinamentos para o nosso": A. Sorel escrevendo sobre Montesquieu. (Frontispício do Espírito das Leis.)

possuem força própria. A sociedade monárquica é, para Montesquieu, como um organismo vivo, cujos elementos, segundo suas naturezas, exercem funções diferentes; nela a divisão orgânica do trabalho é levada ao máximo desenvolvimento, ao contrário do que ocorre nas repúblicas. As classes, órgãos do corpo social, não só limitam a autoridade do príncipe, como limitam-se reciprocamente. Cada uma delas, estando impedida de crescer ao infinito, pode desenvolver sua natureza particular sem quaisquer obstáculos.

O princípio que constitui a fonte de energia das monarquias seria diferente do encontrado nas repúblicas. Não é o sentimento da pátria comum que ocupa os indivíduos, mas o de classe. Cada classe social tende a desenvolver-se ao máximo e a fortuna pessoal adquire grande importância. Na monarquia existem graus diferentes de honras, dignidades, riquezas e poder, de tal forma que cada membro tem diante de si uma ordem superior que almeja alcançar. A diversidade das funções é responsável pela coesão, na medida em que a vontade que move as ordens e os indivíduos é responsável também pelo aperfeiçoamento de cada um. Assim, todos contribuem para o bem geral, embora acreditem visar apenas às vantagens pessoais.

O princípio animador das monarquias é a honra, segundo Montesquieu. Designa os anseios específicos dos indivíduos e das classes. A honra não permite ao seu possuidor aceitar diminuição em sua categoria e pode tornar-se um defeito quando origina o excessivo amor de si próprio.

O governo despótico seria uma espécie de monarquia, na qual todas as ordens teriam sido abolidas, e não subsistisse a divisão do trabalho; ou então uma democracia em que todos os cidadãos se tornassem iguais tão-somente na servidão a um chefe de Estado. O governo despótico é como um ser monstruoso no qual subsiste com vida apenas a cabeça, por ter usurpado para si todas as forças das partes restantes. Seu princípio é o temor.

Além das formas precedentes, Montesquieu descreve um quarto tipo de sociedade, encontrado entre os povos caçadores ou de pastoreio. Caracteriza-se pelo restrito número de seus membros, pela inexistência de propriedade de terra, pela ordenação da vida social através dos costumes e não das leis, e pela autoridade dos mais velhos. Essas sociedades constituem uma espécie de democracia inferior. Montesquieu designa-as pela expressão "povos selvagens", quando seus membros estão dispersos em pequenas comunidades, e "povos bárbaros", quando se reúnem num todo.

A opção política

Ao pintar o quadro dos tipos de sociedade e de organização política, Montesquieu procura manter a maior fidelidade possível ao projeto que se propusera de

Os salões mantidos pelas grandes damas do século XVIII francês tiveram muita influência na vida política, intelectual e artística. Entre outros, o mais famoso foi o da célebre Madame Pompadour. Como favorita de Luís XV, empregou todo o seu prestígio para a proteção dos intelectuais, entre os quais Voltaire e Montesquieu. (Retrato por Maurice Quentin-La Tour, Museu do Louvre, Paris.)

fazer uma rigorosa ciência positiva, limitada aos fatos humanos tais como realmente aconteceram. Apesar disso, seu pensamento transita aos poucos do puramente fático para o normativo, e desenha-se um projeto político no *Espírito das Leis*. Quando descreve os sistemas republicanos, monárquicos e despóticos, sente-se sua simpatia pelos segundos. Mas é na famosa teoria da separação dos poderes que vem à luz mais claramente sua opção política.

A teoria da separação dos poderes encontra-se no livro XI do *Espírito das Leis* (concebido muito depois dos dez primeiros livros), e foi inspirada pelo sistema político constitucional, conhecido quando de sua viagem à Inglaterra, em 1729. Ali encontrou um regime cujo objetivo principal era a liberdade.

A partir dessa experiência, Montesquieu formulou a tese que viria a ser integrada na Constituição americana e expressa no artigo 17 da Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão. Desde então, a teoria da separação dos poderes passou a ser princípio político de todos os governos que sofreram a influência da Revolução Francesa.

Essa teoria estabelece a separação dos poderes Legislativo, Executivo e Judiciário, cada um com seus órgãos específicos e compostos por pessoas diferentes. Essa separação não é, contudo, tão rígida como pode parecer à primeira vista. Montesquieu admite o poder de veto do monarca sobre as decisões do Legislativo; por outro lado, o Legislativo invade as atribuições do Judiciário, quando o autor estabelece que os nobres só poderão ser julgados pelos seus pares e nunca por magistrados populares.

Assim, a separação dos poderes é relativa, e o mais importante dos aspectos da teoria é a relação de forças entre os detentores do poder: o rei, os nobres e os burgueses. Aqui se atinge todo o significado do projeto político de Montesquieu e sua inserção dentro do quadro dos conflitos sociais por ele vividos. O autor do *Espírito das Leis* opta claramente pelos interesses da nobreza, quando põe a aristocracia a salvo tanto do rei quanto da burguesia. Do rei, quando a teoria da separação dos poderes impede o Executivo de penetrar nas funções judiciárias; dos burgueses, quando estabelece que os nobres não podem ser julgados por magistrados populares.

Montesquieu sonha com o renascimento daquelas monarquias primitivas da Europa germânica, em que os reis eram eleitos entre os nobres e tinham seu poder limitado por eles. Esse tipo de monarquia moderada foi transformada desde os fins da Idade Média, vindo a constituir as monarquias absolutistas, e é contra estas que Montesquieu se opõe, limitando o âmbito de ação dos monarcas através do princípio de separação dos poderes.

Por outro lado, como autêntico aristocrata, desagradava-lhe a idéia de o povo todo possuir poder. Por isso estabeleceu a necessidade de uma Câmara Alta no Legislativo, composta por nobres. A nobreza, além de contrabalançar o poder da burguesia, era vista por ele como capacitada, por sua superioridade natural, a ensinar ao povo que as grandezas são respeitáveis e que a monarquia moderada é o melhor regime político.

Montesquieu não foi, portanto, o arauto disfarçado da burguesia que deveria triunfar na Revolução Francesa, como chegou a ser interpretado. Suas críticas profundas ao despotismo absolutista visam à restauração do espírito das primitivas monarquias, e a separação de poderes que teorizou constitui expressão daquela ordem que sempre admirou nas monarquias medievais. Conservador por temperamento e condição social, esteve sempre a serviço de sua classe.

Paradoxalmente, foi a nostalgia do passado que fez dele um dos instrumentos para a Revolução Francesa. Criticou a ordem vigente do despotismo em nome dos valores da monarquia moderada primitiva, e a crítica serviu como um dos estopins para a revolução que instauraria a forma republicana e burguesa, que ele sempre desprezou.

O importante, contudo, foi a contribuição que deixou para o estudo da história e da sociedade, em termos científicos, ao mostrar o caminho a ser seguido: a inspeção das relações necessárias entre os fatos humanos e sua compreensão em termos de totalidades.

CRONOLOGIA

1689 — *Montesquieu nasce no Castelo de La Brède, perto de Bordeaux.*
1690 — Huyghens escreve o *Tratado da Luz* e Purcell compõe *King Arthur.*
1694 — Aparece o *Dicionário* da Academia Frencesa e La Fontaine escreve as *Fábulas.*
1695 — Vem à luz o *Dicionário Histórico e Crítico* de Bayle.
1705 — A bula *Vineam Domini* condena o jansenismo
1715 — *Montesquieu casa-se com Jeanne de Lartigue, moça protestante.* Morte de Luís XIV e conseqüente ascensão de Luís XV.
1716 — *Montesquieu herda o título de Barão de Montesquieu.*
1719 — Daniel Defoe publica *Robinson Crusoé.*
1721 — *Montesquieu publica as* Cartas Persas. Funda-se a primeira loja maçônica na França.
1722 — Vem à luz o *Tratado de Harmonia* de Rameau e Bach compõe *O Cravo Bem Temperado.*
1725 — *Montesquieu publica* Templo de Gnido. Vico escreve os *Princípios de Filosofia da História.*
1726 — *Montesquieu deixa o cargo que ocupava no Parlamento de Bordeaux.* Bernouilli publica o *Tratado das Leis de Comunicação do Movimento,* Vico a *Ciência Nova* e Jonathan Swift *As Viagens de Gulliver.*
1728 — *Montesquieu é eleito para a Academia Francesa e inicia um período de viagens pela Europa.*
1734 — *Publica as* Considerações sobre as Causas da Grandeza e Decadência dos Romanos.
1743 — É publicado o *Tratado de Dinâmica* de D'Alembert.
1747 — Franklin descobre o princípio do pára-raios.
1748 — *Montesquieu publica* O Espírito das Leis. Descobrem-se as ruínas de Pompéia e Euler torna pública a *Introdução à Análise dos Infinitos.*
1750 — *Montesquieu escreve a* Defesa do Espírito das Leis.
1751 — Surge o primeiro volume da *Enciclopédia.*
1754 — Condillac publica o *Tratado das Sensações.*
1755— *Montesquieu falece em Paris, no dia 10 de fevereiro, com sessenta e seis anos de idade.*

BIBLIOGRAFIA

SOREL, A.: *Montesquieu, Hachette, Paris,*1888.
BARKHAUSEN, H.: *Montesquieu: ses Idées et ses Oeuvres d'après les Papiers de La Brède, Paris,* 1907.
KEMPLERER, V.: *Montesquieu,* 2 volumes, 1911-1913.
DEDIEU, J.: *Montesquieu,* Paris, 1913.
CARCASSONNE, E.: *Montesquieu et le Problème de la Constituition Française au XVIII.e Siècle,* Paris, 1927.
CASSIRER, ERNST: *Filosofía de la Ilustración,* Fondo de Cultura Económica, México e Buenos Aires, 1950 (original alemão: 1932).
LANSON, G.: *Montesquieu,* 1932.
SEIGNOBOS, CHARLES: *La Séparation des Pouvoirs* (Études de Politique et d'Histoire), Paris, 1934.
VAUGHAN, C.: *Studies in the History of Political Philosophy,* tomo I, Manchester, 1939.
HAZARD, PAUL: *La Pensée Européenne au XVIII.e Siècle. De Montesquieu à Lessing,* Paris, 1956.
LEROY, MAXIME: *Histoire des Idées Sociales en France,* Gallimard, Paris, 1946.
GROETHUYSEN, BERNARD: *Montesquieu,* Introduction à un Choix de Textes, collection Les Classiques de la Liberté, Trois Collines, Genebra, 1947.
VIDAL, E.: *Saggio su Montesquieu,* Milão, 1950.
STAROBINSKY, J.: *Montesquieu par Lui-même,* Le Seuil, Paris, 1953.
COTTA, S.: *Montesquieu e la Scienza della Società,* Turim, 1953
DURKHEIM, E.: *Montesquieu et Rousseau.Précurseurs de la Sociologie,* Rivière, Paris, 1953.
ALTHUSSER, LOUIS: *Montesquieu, la Politique et l'Histoire,* P.U.F., Paris, 1959.
STARK, W.: *Montesquieu, Pioneer of the Sociology of Knowledge,* 1960.

© COPYRIGHT MUNDIAL 1973 – ABRIL S.A. CULTURAL E INDUSTRIAL – SÃO PAULO – BRASIL

CAPÍTULO 30
BERKELEY

Enquanto George Berkeley, no começo do século XVIII, preocupava-se com refutar na filosofia e na ciência de sua época todas as idéias que pudessem conduzir ao materialismo e ao ceticismo, o contemporâneo William Hogarth (1697-1764) retratava satiricamente os costumes populares. (William Hogarth: "Cena de uma Taverna", Museu Sir John Soane, Londres.) Na página anterior: George Berkeley, bispo de Cloyne, retrato executado por J. Snibert. (Galeria Nacional de Retratos, Londres.)

George Berkeley nasceu em Kilkenny, Irlanda do Sul, em 12 de março de 1685. Estudou na escola da cidade natal, por cujos bancos tinha passado, alguns anos antes, o autor das *Viagens de Gulliver*, o conhecido satirista Jonathan Swift (1667-1745). Os estudos superiores foram feitos no Trinity College de Dublin, onde Berkeley tornou-se *fellow* em 1707, quando passou a lecionar hebraico, grego e teologia. Nessa época, lia muito os filósofos (especialmente Locke, Newton e Malebranche) e anotava observações, reunidas sob o título de *Comentários Filosóficos*, hoje de grande importância para a compreensão de sua obra posterior.

Seu sistema filosófico foi concebido e realizado quando ainda relativamente jovem. Em 1709, aos vinte e quatro anos de idade, Berkeley publicou o *Ensaio para uma Nova Teoria da Visão*. Um ano depois, surge o *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano* e, em 1713, os *Três Diálogos entre Hilas e Filonous*, nos quais retoma e desenvolve as teses e argumentos do *Tratado*.

Trata-se, portanto, de uma obra inteiramente estruturada nos começos do século XVIII, quando as ciências naturais

se desenvolviam libertas do finalismo aristotélico e escolástico e capacitadas a explicar os fenômenos de maneira autônoma, sem qualquer intervenção de fatores sobrenaturais. A natureza era vista como um conjunto de fatos explicáveis por si mesmos, cabendo ao homem tão-somente decifrar a ordem matemática inerente a eles.

Tal maneira de ver a natureza conduzia a uma concepção materialista do universo. Pelo menos foi o que aconteceu historicamente, dada a ausência da necessidade de conceitos como "espírito" e outros análogos. Nesse sentido foi importante a concepção dualista formulada por Descartes (1596-1650), segundo a qual existem duas substâncias independentes (pensante e extensa), cada uma com seus domínios próprios. Minava-se, assim, a visão cristã medieval de uma natureza criada por Deus e subsistindo apenas em função dele. Não bastasse isso, Descartes desenvolveu muito mais a parte de suas obras referentes à substância extensa e criou as coordenadas de uma física matemática, que se propunha a explicar os fenômenos físicos de maneira autônoma.

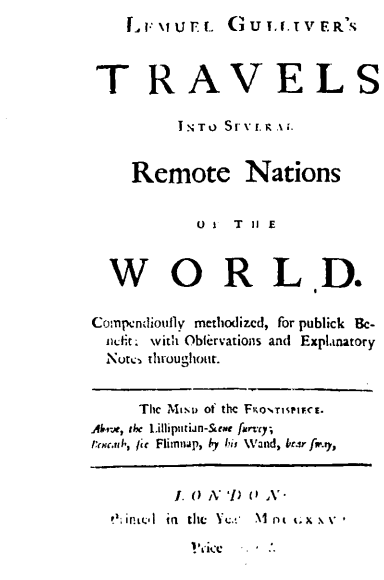
Na Inglaterra, Newton (1642-1727) caminhava no mesmo sentido e mostrava a verdadeira via para o conhecimento dos fenômenos físicos: a união entre a matemática e a experimentação. Thomas Hobbes (1588-1679) formulou um rígido sistema materialista e John Locke (1632-1704) desenvolveu uma teoria empirista do conhecimento que — pensava Berkeley — conduzia diretamente ao materialismo e ao ceticismo.

Uma filosofia imaterialista

Dentro desse panorama, Berkeley dispôs-se a restabelecer o primado do espírito, investigando "as principais causas do erro e das dificuldades nas ciências e os fundamentos do ceticismo, do ateísmo e da irreligião" (subtítulo do *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano)*. Para alcançar esses objetivos, tomou como ponto de partida a filosofia de Locke, admitindo o essencial da teoria do conhecimento empirista, mas chegando a resultados inteiramente diferentes e até certo ponto paradoxais.

BETTMANN ARCHIVE, INC.

Berkeley foi influenciado por Locke (acima) e foi grande amigo de Swift, autor das Viagens de Gulliver, *cujo frontispício da edição de 1726 é visto abaixo. (Museu Britânico.)*



LEMUEL GULLIVER'S

TRAVELS

INTO SEVERAL

Remote Nations

OF THE

WORLD.

Compendiously methodized, for publick Benefit: with Obſervations and Explanatory Notes throughout.

The MIND of the FRONTISPIECE.

Above, the Lilliputian-*Scene ſurvey;*
Beneath, ſee Flimnap, *by his* Wand, *bear ſway,*

LONDON:
Printed in the Year MDCCXXV.
Price [illegible]

FABBRI

John Locke tinha desenvolvido, no *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, a concepção de que todo conhecimento se origina da experiência sensível e não existem idéias no intelecto humano produzidas exclusivamente pelo próprio intelecto. Não existiriam as chamadas "idéias inatas", admitidas por Descartes. As idéias matemáticas de quantidade, por exemplo, não constituem, para Locke, formas impressas na mente antes do aparecimento das funções sensíveis na criança. Quando o homem nasce, sua mente seria como um papel em branco. Sobre esse papel, os contatos físicos, estabelecidos pelos cinco sentidos, imprimiriam aos poucos os caracteres que, depois de múltiplas experiências do mesmo tipo, formariam as idéias gerais. Exemplificando, se o homem tem em sua mente uma idéia geral de árvore (que não deve ser confundida com a representação mental desta ou daquela árvore em particular), essa idéia é apenas o resultado final das inúmeras e sucessivas impressões de árvores particulares, que foram produzidas cada vez que esse homem viu árvores concretamente existentes na natureza. Assim, todas as idéias que o homem possui em sua mente seriam o resultado de um processo que se inicia com uma sensação particular (pela visão, tato, olfato, paladar ou audição), repetida muitas vezes.

Essa teoria supunha, conseqüentemente, que as coisas exteriores à mente humana possuiriam qualidades objetivas, capazes de provocar o aparecimento das sensações subjetivas da mente humana e as idéias resultantes. Chegava-se, assim, à concepção de que o mundo exterior é constituído por algumas qualidades primárias, à soma das quais os filósofos da natureza deram o nome de matéria, ou substância material. Essa substância material não poderia ser

FABBRI

"Não argumento contra a existência das coisas que podemos apreender pelos sentidos ou pela reflexão. Em absoluto, não ponho em dúvida que as coisas que vejo com meus olhos e toco com minhas mãos existam e existam realmente." Uma das coisas que Berkeley viu e tocou foi a Casa da Velha Guarda de St. James Park, representada por Canaletto. (Coleção Malmesbury, Basingstoke.)

"Dado que a filosofia não é outra coisa senão o estudo do saber e da verdade, deveria supor-se fundadamente que os que dedicaram muito tempo e esforços a ela deveriam gozar maior calma e serenidade de pensamento . . . Na realidade, porém, vemos, ao contrário, que a grande massa iletrada da humanidade . . . vive em sua maioria tranqüila . . ." (Berkeley, gravura de W. Skeldon, executada sobre um quadro pintado por Vanderbank, Biblioteca Nacional de Paris.)

revelada diretamente aos sentidos, resultando seu conhecimento de um processo de inferência puramente intelectual. Em outros termos, a matéria — diferentemente das coisas materiais — não pode ser vista, ouvida, cheirada, etc. Esses processos sensoriais só ocorreriam com as coisas constituídas a partir da matéria.

Berkeley concorda com as linhas gerais da teoria empirista de John Locke, mas não admite a passagem do conhecimento dos dados fornecidos pelos sentidos para o conceito abstrato de substância material. Aderindo ao mais completo empirismo, afirma que essa substância material não pode ser conhecida em si mesma. O que conhecemos do mundo exterior resume-se às qualidades reveladas no processo de percepção e nada mais, de tal forma que é forçoso concluir pela afirmação de que a existência das coisas não é mais do que um feixe de sensações. Em poucas palavras, "ser é ser percebido" ("esse est percipi"). Dizendo o mesmo de maneira mais

concreta, a cor dos objetos não seria mais do que algo *visto;* o som, algo *ouvido;* a forma, algo *visto* ou *sentido pelo tato* e assim por diante. Todo o mundo corpóreo seria sempre o sensorial, um conjunto de fatos existentes unicamente nos sujeitos que conhecem. Não existiria qualquer possibilidade de conhecer-se uma existência independente, determinada pela estrutura das próprias coisas, como queriam Locke e os filósofos da natureza do século XVII.

Não se tratava, portanto, de negar a existência das coisas materiais que constituem o meio ambiente do homem. O que Berkeley pôs em questão foi a idéia abstrata, então corrente, de matéria como uma substância fundamental, constitutiva de todas as coisas e radicalmente diferente da substância pensante, segundo a terminologia cartesiana.

A teoria berkeleiana de que "ser é ser percebido" não significa, contudo, que o mundo se reduz à mente de cada indivíduo, pois Berkeley ajunta um complemento essencial para evitar todo subjetivismo individualista. Trata-se da postulação da existência de uma mente cósmica, superior à mente de cada homem. Essa mente cósmica é Deus, concebido como sujeito cognoscente absoluto, no espírito do qual todas as coisas seriam percebidas. O mundo é, portanto, concebido por Berkeley como um conjunto de coisas corpóreas existentes na mente divina e tendo nela toda sua razão de ser.

Um homem idealista

Berkeley tentou salvar o espírito e a religião com suas obras filosóficas. Se alcançou o objetivo almejado, ou apenas substituiu a idéia abstrata de matéria por outra não menos abstrata, a de Deus, é assunto discutível. Não se discute, contudo, que foi um homem piedoso e idealista (no sentido moral da palavra) até os últimos dias de sua vida.

Depois de concluído o essencial de sua filosofia imaterialista, em 1713, quando contava apenas 28 anos de idade, viajou para Londres, onde manteve contatos com os poetas Joseph Addison (1672-1719) e Alexander Pope (1688-1744), o escritor Richard Steele (1672-1729) e Jonathan Swift, e escreveu alguns artigos contra os livres-pensadores. Numa segunda estada na capital inglesa, de 1716 a 1721, escreveu um pequeno ensaio em latim, *Sobre o Movimento,* no qual critica a filosofia da natureza de Newton e a teoria da força de Leibniz (1646-1716).

Em 1724 tornou-se deão em Derry (Irlanda) e, na mesma época, projetou a fundação de um colégio nas Bermudas, onde pretendia educar, para o ministério evangélico, não só os filhos dos colonos americanos, mas também negros e indígenas. Procurou ajuda financeira e partiu para Rhode Island, nos Estados Unidos, onde planejava estabelecer fazendas para prover o colégio de alimentos. Depois de algum tempo, cansado de esperar pelo apoio que acabou não vindo, abandonou o projeto e voltou para Londres, em 1731. Nesse meio tempo escreveu uma obra sob forma de diálogos, *Alciphron,* contra os livres-pensadores e, no período de 1732 a 1734, redigiu *O Analista,* no qual criticava o cálculo diferencial e integral de Newton, e *Uma Defesa do Livre Pensamento em Matemática.*

Em 1734 foi escolhido para o cargo de bispo de Cloyne, região isolada e pobre da Irlanda, onde encontrou problemas que o fizeram refletir sobre os assuntos econômicos. O resultado disso foi *O Questionador,* obra na qual apresenta uma série de questões econômicas e sociais, como a pobreza e a ociosidade, propondo algumas soluções, através de trabalhos públicos e educação. Preocupou-se também com problemas de saúde pública e entusiasmou-se com os valores medicinais da água de alcatrão, na qual acreditou ter encontrado uma verdadeira panacéia universal. Escreveu então sua última obra, *Siris* ou *Reflexões e Investigações Filosóficas sobre as Virtudes da Água de Alcatrão,* na qual se aproxima de doutrinas do antigo neoplatonismo e analisa as causas dos fenômenos físicos, achando que elas devem ser explicadas pela ação divina.

Siris foi publicada em 1744 e, dessa data em diante, pouco se sabe sobre a vida de George Berkeley, a não ser que em 1752 se estabeleceu em Oxford, onde faleceu no ano seguinte.

"A existência da matéria ou de corpos não percebidos não só tem sido o principal apoio de ateístas e fatalistas, mas também a idolatria em suas várias formas depende do mesmo princípio. Se os homens considerassem que o Sol, a Lua, as estrelas e quaisquer objetos sensíveis não têm outra existência senão ser percebidos, nunca adorariam as próprias idéias, mas dirigiriam a sua homenagem ao Eterno Espírito . . ." (Retrato de Berkeley, Coleção Mansell.)

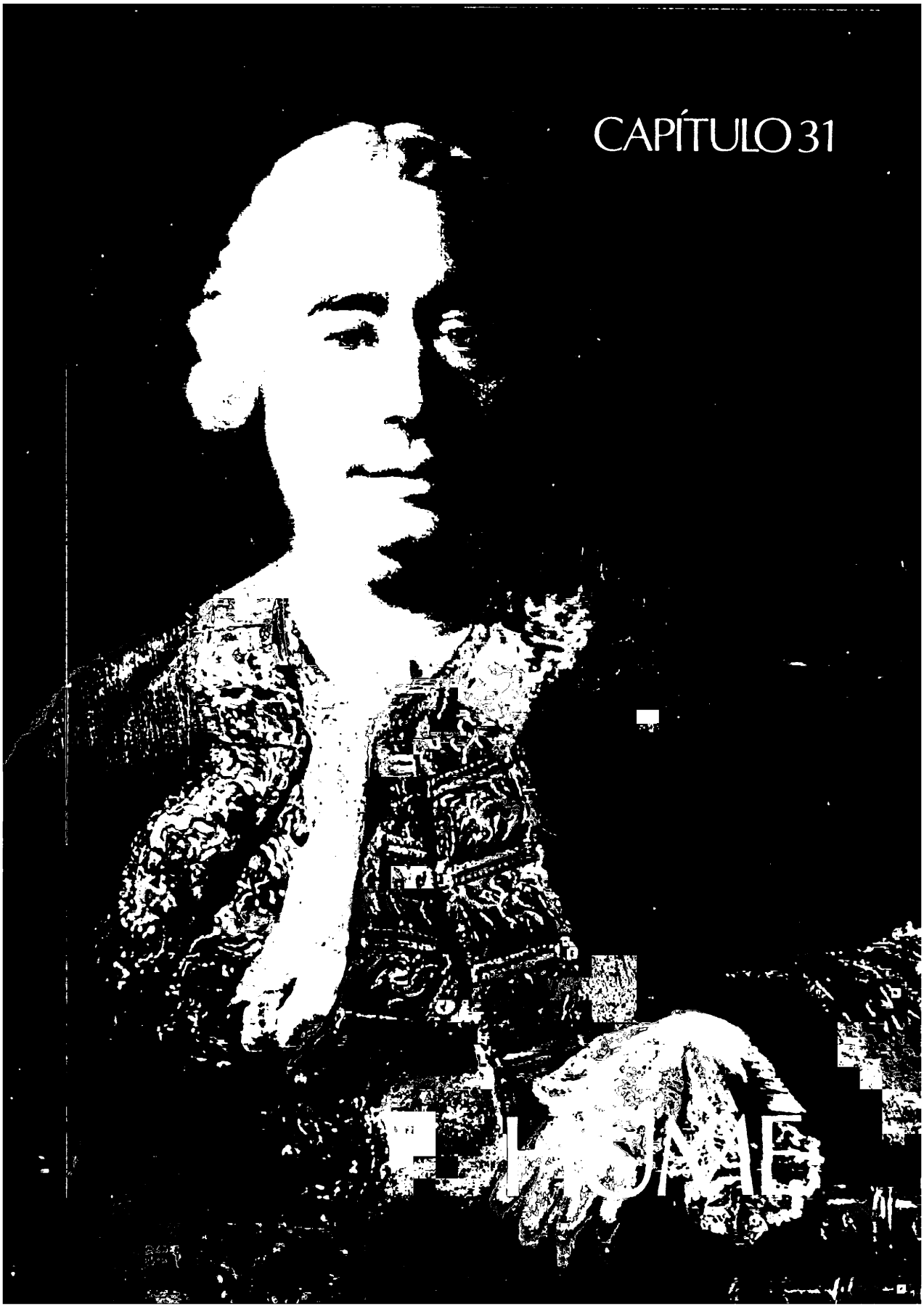
CRONOLOGIA

1685 — *George Berkeley nasce em Kilkenny, Irlanda, a 12 de março.* Nascimento de Bach, Händel e do pintor J. M. Nattier.
1687 — Malebranche publica *Colóquios sobre a Metafísica* e Newton, os *Princípios de Filosofia Natural.*
1690 — Vem à luz o *Ensaio sobre o Entendimento Humano* de John Locke.
1700 — *Berkeley ingressa no Trinity College de Dublin.*
1701 — Funda-se, na Inglaterra, a Sociedade para Fomento do Conhecimento Cristão.
1702 — Funda-se o primeiro diário inglês, o *Daily Courant.*
1707 — *Berkeley torna-se professor no Trinity College de Dublin.* Denis Papin constrói um barco a vapor.
1709 — *Berkeley publica o* Ensaio para uma Nova Teoria da Visão.
1710 — *Surge o* Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano *de Berkeley.* Leibniz publica a *Teodicéia.*
1713 — *Berkeley cuida da publicação dos* Três Diálogos entre Hilas e Filonous *e começa um período de viagens, que se estende até o ano seguinte.*
1716 — *Novo período de viagens que se prolonga até 1720.*
1721 — *Publica um pequeno ensaio* Sobre o Movimento, *no qual critica Newton e Leibniz.*
1724 — *Torna-se deão de Derry (Irlanda).* Nasce o filósofo Emanuel Kant.
1728 — *Berkeley casa-se e vai morar em Newport, Rhode Island, nos Estados Unidos.*
1732 — *Novamente em Londres, Berkeley publica* Alciphron.
1734 — *É escolhido para o cargo de bispo de Cloyne (Irlanda) e publica* O Analista.
1735 — *Publica* Uma Defesa do Livre Pensamento em Matemática *e* O Questionador. Surge o *Ensaio sobre o Homem* de Alexander Pope.
1744 — *Berkeley publica* Siris. Nasce Lamarck.
1752 — *Berkeley transfere-se para Oxford.*
1753 — *Falece em Oxford, no dia 14 de janeiro.*

BIBLIOGRAFIA

MOORE, G. E.: *Refutation of Idealism* in *Philosophical Studies,* Londres, 1922.
JOHNSTON, G. A.: *The Development of Berkeley's Philosophy,* 1923.
HICKS, G. DAWES: *Berkeley,* Londres, 1932.
LUCE, A. A.: *Berkeley and Malebranche,* Londres, 1934.
LUCE, A. A.: *Berkeley's Immaterialism,* 1945.
LUCE, A. A.: *The Life of George Berkeley, Bishop of Cloyne,* Londres, 1949.
WILD, J.: *George Berkeley, a Study of his Life and Philosophy,* Nova York, 1936 e 1962.
HEDEMIS, I.: *Sensationalism and Theology in Berkeley's Philosophy,* 1936.
BALADI, N.: *La Pensée Religieuse de Berkeley et l'Unité de sa Philosophie,* 1945.
WARNOCK, G. J.: *Berkeley,* Pelican Books, 1953.
GUÉROULT, MARTIAL: *Berkeley, Quatre Études sur la Perception et sur Dieu,* Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1956.
SILLEM, E. A.: *George Berkeley and the Proofs for the Existence of God,* Londres, 1957.
LEROY, A. L.: *George Berkeley,* Presses Universitaires de France, Paris, 1959.
ARMSTRONG, D. M.: *Berkeley's Theory of Vision,* Melbourne, 1961.
Modern Studies in Philosophy: Locke and Berkeley, editado por C. B. Martin e D. M. Armstrong, Ed. Macmillan, Londres e Melbourne.

CAPÍTULO 31



ARBORIO MELLA

Retrato de David Hume por autor desconhecido. Na página anterior: Hume, pelo pintor escocês Allan Ramsay (1713-1784), acervo da Galeria Nacional Escocesa de Retratos.

David Hume nasceu na Escócia, em Edimburgo, no dia 7 de maio de 1711. Seu pai residia na aldeia de Chirnside, a uns 15 km do rio Tweed, onde tinha uma pequena propriedade rural, chamada Ninewells. Catherine, a mãe, era filha de Sir David Falconer, presidente do Supremo Tribunal da Escócia. David passou a infância em Ninewells, até que, ao completar doze anos de idade, foi estudar no *college* de Edimburgo, junto com o irmão John. Durante quatro anos fez sólidos estudos clássicos. Isso, mais a tradição familiar materna, fez com que os parentes o orientassem no sentido de estudar advocacia, mas a disposição do adolescente era bem outra. Em 1726 abandonou a universidade e voltou para Ninewells, onde se dedicou a ler Cícero, Virgílio, Horácio, os escritores ingleses da época (Swift, Milton, Pope) e os filósofos Clarke e Bayle.

David não era, contudo, apenas um intelectual em germe; como um jovem qualquer, procurava se divertir e ligou-se a Anne Galbraith, que o acusaria de ser pai de um terceiro filho, que ela tivera fora do casamento. Mas além das aventuras amorosas, David pretendia viver também a aventura do mundo desconhecido e aceitou então um emprego, junto a um mercador das Índias Ocidentais. Esperava correr o mundo, mas nada aconteceu como planejara e os sonhos de "expansão geográfica" acabaram modestamente do outro lado do canal da Mancha: primeiro em Reims, depois em Anjou, no território francês.

O mundo não foi desbravado, mas em compensação o jovem David encontrou tranqüilidade e atmosfera intelectual no famoso colégio de La Flèche, onde Descartes estudara com os jesuítas. Na França permaneceu por dois anos e revelou o primeiro fruto de suas inquietações intelectuais: as duas primeiras partes de um *Tratado da Natureza Humana*, obra que permaneceria, para os especialistas, seu principal trabalho, embora escrito na juventude.

De volta a Londres em 1737, cuidou da publicação do *Tratado*, ao mesmo tempo que se dedicava à composição da terceira parte e a uma cuidadosa revisão de todo o texto, a fim de não chocar

"O puro filósofo é uma personagem que o mundo em geral não acolhe muito bem, por julgar que ele não contribui nada para o proveito ou o prazer da sociedade; enquanto ele, por seu lado, vive afastado do contato humano, absorvido em princípios e idéias alheios à compreensão humana." Não foi o caso de Hume quando participou da vida mundana na corte de Viena, cidade acima representada por Bellotto (1721-1780). (Museu de História da Arte, Viena.)

os "donos" da filosofia oficial e as autoridades religiosas. Dois anos depois a obra veio à luz, sem receber, contudo, a recepção triunfal que o ambicioso Hume esperava. Ninguém lhe deu maior atenção e o autor retirou-se decepcionado para Ninewells, em busca do conforto dos amigos. Entre eles estava Adam Smith (1723-1790), posteriormente famoso como principal figura da economia política clássica.

Filósofo e embaixador

Apesar de aborrecido com o insucesso da primeira obra, Hume continua a escrever e publica, em 1741, os *Ensaios Morais e Políticos*. O estilo elegante faz a obra bem recebida, mas não o suficiente para satisfazer a ambição do autor. Hume tenta, então, outro caminho, apresentando-se como candidato ao cargo de professor da cadeira de ética da Universidade de Edimburgo. Nova decepção o espera: é recusado sob a acusação de heresia, ateísmo e por ser "notório infiel".

Os planos ambiciosos do homem de letras e filósofo não davam certo. Parte então para outros afazeres, que não serão menos infelizes. Passa algum tempo como tutor do Marquês de Annandalle e, logo depois, torna-se secretário do General Saint-Clair numa expedição militar contra a França. O ataque foi totalmente malogrado e todos voltam humilhados para a Inglaterra. No ano seguinte acompanha o mesmo general, agora numa embaixada pacífica, até as cortes de Viena e Turim. Com o pomposo título de marechal-de-campo, tem a incumbência de auxiliar Saint-Clair no sentido de reforçar a aliança entre Inglaterra, Áustria e Piemonte contra a França. O papel não lhe cabia muito bem; segundo uma testemunha da época, parecia desajeitado e canhestro dentro de suas vestimentas escarlates.

FABBRI

Ao estudarmos com atenção a vaidade da vida humana e ao voltarmos todos os nossos pensamentos para o vazio e o transitório das riquezas e honras, outra coisa não fazemos, talvez, senão lisonjear a nossa indolência natural. . . " Quando escreveu esse pensamento, David Hume, provavelmente, tinha em mente manifestações de indolência comuns em sua época, como a representada pelo pintor Van Loo (1705-1765) em "Pausa na Caça". (Museu do Louvre, Paris.)

Se a aparência tem alguma coisa de ridículo, o cérebro, no entanto, continuava ativo e sério. Em 1748 publica os *Ensaios Filosóficos sobre o Entendimento Humano*, título posteriormente mudado para *Investigação sobre o Entendimento Humano*. No mesmo ano publica uma edição aumentada dos *Ensaios Morais e Políticos*. Além dessas obras teóricas, escreve um *Diário de Viagem*, em que se revela excelente observador dos modos de vida e economia dos povos visitados, e sabe observar com leve humor os traços picantes da vida na corte vienense.

Terminada a viagem em 1749, Hume retorna a Ninewells e põe-se a reescrever a terceira parte do *Tratado da Natureza Humana*, que lhe causara tanto desgosto. Desse trabalho de revisão resulta a *Investigação sobre os Princípios da Moral*, publicada em 1751. Escreve também os *Discursos Políticos* e projeta uma continuação das *Viagens de Gulliver* de Swift, com a qual pretende ridicularizar os padres. O projeto não é levado a cabo, mas começa a redigir os *Diálogos sobre a Religião Natural*, só publicados após sua morte, pois se o fizesse antes correria sérios riscos.

Perigo não corre, entretanto, a fama há tanto desejada. A celebridade chega e o essencial de sua mensagem filosófica está em letra de forma. Não é uma mensagem muito a gosto das autoridades, e uma tentativa para ocupar a cátedra de lógica na Universidade de Glasgow resulta em novo fracasso, sob a acusação de ateísmo. No entanto, tem muitos amigos no partido deísta, que conseguem colocá-lo no posto de conservador da Biblioteca dos Advogados, em Edimburgo. Cercado por trinta mil volumes e inúmeros manuscritos de importantes documentos, resolve dedicar-se à história. O fruto desse trabalho é uma *História da Inglaterra*, cujos volumes apareceram entre 1754 e 1762. Além disso, publica a *Dissertação sobre as Paixões*, onde se encontra reescrita a segunda parte do *Tratado da Natureza Humana*, concluindo assim a revisão da tão infortunada obra da juventude.

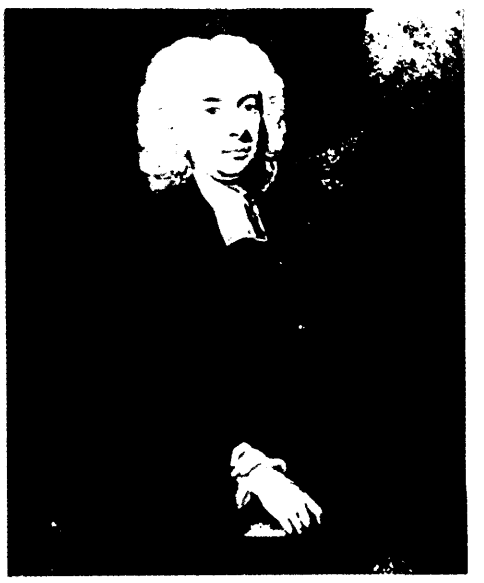
O encontro com Rousseau

Os tempos agora são bem melhores. James Boswell (1740-1795), biógrafo escocês, considera-o "o maior escritor vivo da Grã-Bretanha" e as traduções de suas obras começam a aparecer na França e na Alemanha. Os inimigos, entretanto, continuam à espreita e acham demasiado graves algumas expressões mais vivas da *História da Inglaterra*, quando Hume fala de fanatismo e superstição religiosa. Além disso, acusam-no de introduzir livros licenciosos na Biblioteca. Em conseqüência, Hume demite-se e volta à diplomacia.

Começa então o período mundano de sua vida. As amizades com a mais alta intelectualidade européia são muitas e enriquecedoras. Figuram entre elas o escritor e naturalista Buffon (1707-1788), o administrador Turgot (1690-1751), o escritor Jean François Marmontel (1723-1799), o filósofo Helvetius (1715-1771) e principalmente D'Alembert (1717-1783), a quem Hume deixará uma herança. Une-se também a Rousseau (1712-1778), que se encontra em plena fase de delírio de perseguição e, apesar de abrigá-lo na Inglaterra, Hume é maltratado e acaba por cansar-se das suspeitas do amigo neurótico.

DAVID HUME ESQ.

FABBRI



David Hume (acima, em gravura de uma edição de suas obras) procurou rever cuidadosamente o texto final do Tratado da Natureza Humana *para não chocar as autoridades; pensava, especialmente, no bispo Joseph Butler (1692-1752) (ilustração abaixo), cujo patrocínio pretendia obter.*

Publica, então, toda a correspondência entre os dois e um *Relato Conciso e Genuíno das Relações entre os Senhores Hume e Rousseau*, colocando um ponto final nas relações com "o mais sombrio e horroroso vilão que existe no mundo".

Compensando os infortúnios da amizade com Rousseau, em Paris Hume é admirado pela extensão de seus conhecimentos, profundidade de pensamento e elegância de estilo, além de ser considerado um homem bondoso e alegre. As mulheres não o deixam em paz, apesar de sua desgraciosa figura. Freqüenta os mais famosos salões das senhoras parisienses e liga-se principalmente a Hyppolite de Saujon, mulher bonita e muito inteligente.

Depois de algum tempo, acaba por cansar-se e volta à tranqüilidade de Edimburgo. Encontra ainda energia para escrever uma *Vida de David Hume, Escrita por Ele Mesmo*, toma as últimas providências com relação à herança e espera lúcido e tranqüilo os momentos finais. Em 25 de agosto de 1776 falece e no dia seguinte é enterrado na colina de Carlton Hill, que domina Edimburgo e o Firth of Forth. Um ano depois, a autobiografia é publicada juntamente com uma carta do amigo Adam Smith, que afirma ter Hume se aproximado tão "perto da idéia do perfeito sábio e homem virtuoso, quanto o permite a fragilidade da natureza humana".

Empirismo e ceticismo

A teoria do conhecimento de David Hume encontra-se na primeira das três partes do *Tratado da Natureza Humana*, escrito aos vinte e cinco anos; resumida num *Sumário* do mesmo, opúsculo polêmico publicado logo após; e na *Investigação sobre o Entendimento Humano*, vinda à luz dez anos depois. O primeiro tem a preferência dos especialistas, por ser o mais extenso e completo de todos os livros, mas o próprio autor o repudiou, alegando considerá-lo demasiado juvenil e sempre recomendou a leitura do último. Por esta razão e pela extrema clareza expositiva, a *Investigação* deve ser preferida para uma primeira tomada de contato com o essencial da doutrina de Hume.

O ponto de partida é uma classificação de tudo aquilo que se dá a conhecer como sendo de dois tipos: impressões e idéias. As impressões são os dados fornecidos pelos sentidos, sejam internas — como a percepção de um estado de tristeza —, sejam externas, como a visão de uma paisagem ou a audição de um ruído. As idéias são representações da memória e da imaginação e resultam das impressões como suas cópias modificadas; podem ser associadas por semelhança, contigüidade espacial e temporal e causalidade. Em suma, trata-se de um novo passo em relação à teoria de John Locke, segundo a qual a mente é uma *tabula rasa*, uma folha de papel em branco, em que são impressos caracteres através dos mecanismos da experiência sensível. Cegos ou surdos de nascença não possuem esses caracteres, ou seja, não têm idéias correspondentes às cores ou aos sons, e um ser completamente desprovido dos sentidos jamais seria capaz de qualquer conhecimento.

A essa concepção dá-se o nome de empirismo psicológico, por constituir uma teoria do conhecimento baseada na análise das funções subjetivas nele envolvidas. Uma conseqüência é o chamado empirismo lógico, desenvolvido por filósofos posteriores, mas cujas bases já se encontram em David Hume. O empirismo lógico consiste na afirmação de que as palavras só têm significado na medida em que se referem a fatos concretos. Daí decorre a eliminação de todos os conceitos da metafísica, pois estes pretendem referir-se a realidades exteriores ao sujeito pensante, sem qualquer traço de experiência sensível. Dizer, por exemplo, que existem duas substâncias no universo, a matéria e o espírito, seria enunciar juízos sem significado, pois o conceito de substância nada tem a ver com a experiência sensível. A metafísica não seria, assim, mais do que um grandioso jogo de palavras.

Os conteúdos do conhecimento são, para Hume, matérias de fato. Mas não se reduzem a isso. São também relações entre as idéias. Estas podem ser mantidas como puros entes de razão e suas relações lógicas desdobram-se em outras mediante inspeção racional. A idéia de triângulo plano, por exemplo, impli-

"O homem é um ser dotado de razão e, como tal, recebe da ciência o seu alimento e nutrição própria. Mas tão estreitos são os limites do entendimento humano que pouca satisfação se pode esperar neste particular, quer da certeza, quer da extensão das aquisições." (David Hume, gravura executada a partir do retrato pintado por Allan Ramsay, Coleção Mansell.)

FABBRI

"Não há homem, por mais jovem e inexperiente, que não tenha formado, pela observação, muitos preceitos gerais e justos sobre os assuntos humanos . . . mas é preciso confessar que o homem que vem a pô-los em prática corre grandes perigos de errar, enquanto o tempo e novas experiências não tiverem ampliado esses preceitos . . ." Alguma coisa sobre os assuntos humanos Hume aprendeu em Paris, onde certamente participou de passeios nos jardins do palácio real, como o representado pela gravura acima, hoje no Museu do Louvre, Paris.

ca a de igualdade dos ângulos internos a dois retos, da mesma forma como a idéia de movimento conduz às de espaço e tempo, pouco importando saber se existem ou não as realidades concretas correspondentes. Apenas nesse puro nível de significados, sem relação com a experiência sensível, é possível o conhecimento demonstrativo, isto é, o domínio da dedução lógica. Segundo Hume, esse nível restringe-se às idéias de quantidade da matemática.

Por outro lado, os fatos concretos revelados pela experiência sensível mostrar-se-iam ao sujeito do conhecimento tais como são, sem quaisquer relações lógicas; deveriam ser aceitos como são dados. Que as margaridas sejam brancas, o chumbo seja pesado e o fogo queime — seriam fatos fechados em si mesmos e logicamente estéreis. Poderiam ser diferentes do que são e isso não implicaria contradição alguma, ao contrário dos conceitos matemáticos. O triângulo plano não pode ser concebido sem a idéia de soma dos ângulos igual a dois retos, mas as margaridas poderiam ser amarelas. Os fatos concretos não seriam passíveis de conhecimento demonstrativo; não seria possível, portanto, provar que o mundo deve ter esta ou aquela estruturação.

Causas e efeitos

Não é até esse ponto que a teoria de Hume é mais original, pois, com algumas diferenças, ela já se encontra em Locke. A partir daí, Hume traça um caminho próprio, desenvolvendo uma doutrina da causalidade, especialmente importante porque os conceitos de causa e efeito constituem um dos núcleos das metafísicas racionalistas. Estas concebem a relação causal como conexão necessária entre os fatos, mas, analisando-se os fenômenos sensíveis, verifica-se a inexistência de qualquer impressão a ela correspondente. Se, por exemplo — diz Hume —, toma-se o juízo causal "a pedra esquenta *porque* os raios de sol incidem sobre ela", constata-se que a primeira e a última partes ("a pedra esquenta" e "os raios de sol incidem

sobre ela") têm como origem duas inquestionáveis impressões sensíveis, uma tátil e outra visual. O mesmo não acontece com a vinculação expressa na palavra "porque". Qual seria, então, a origem desta última?

Para Hume a resposta encontra-se numa habitual associação entre o posterior e o anterior. O fato de um fenômeno ser sempre seguido por outro, no tempo, faz com que os dois sejam relacionados como se houvesse conexão causal entre eles. Causa e efeito, enquanto impressões sensíveis, não seriam mais que o anterior e o posterior de uma sucessão temporal, transformados em elos de uma vinculação necessária. Isso ocorre subjetivamente e seu fundamento encontra-se no sentimento de crença, algo muito diferente dos processos intelectuais de inferência lógica. Quando se vê um copo cair, não se deduz logicamente que ele vá quebrar; espera-se, porém, que isso aconteça e, sobretudo, *acredita-se* firmemente que isso vá ocorrer em seguida. Como conseqüência, não é possível ter conhecimento científico da natureza, se por essa expressão entende-se certeza e demonstração, isto é, prova. As ciências da natureza, para Hume, correspondem a uma necessidade interior de colocação de ordem nas coisas, a fim de que a sobrevivência do homem seja garantida. Seus fundamentos seriam, portanto, irracionais, pois a crença que está na base de todo o conhecimento natural não tem qualquer estruturação lógica. Esta encontra-se apenas nos domínios da matemática, cujas verdades são apodíticas, necessárias e invariáveis.

É preciso salientar, no entanto, para que não se perca o verdadeiro significado da teoria do conhecimento de Hume, que seu objetivo não era destruir pura e simplesmente o trabalho dos cientistas. A análise e a crítica que formulou dos fundamentos do conhecimento eram endereçadas às grandes concepções metafísicas tradicionais. Elas afirmavam uma certa ordem no mundo, determinada pelo criador. A existência deste seria provada, seja pelo argumento de que todas as coisas têm uma causa e, portanto, deve haver uma primeira, seja pela análise da idéia de perfeição. O primeiro raciocínio supõe a lei da causali-

Uma tempestuosa relação ligou os filósofos David Hume e Jean-Jacques Rousseau. (Gravura representando Rousseau em Ermenonville, Biblioteca Nacional de Paris.)

David Hume não foi um filósofo limitado à penumbra das bibliotecas e à abstração teórica; soube viver os prazeres mundanos e observar a vida das pessoas simples, como as que conheceu ao viajar pela Áustria e Itália em missão diplomática. Na Itália, esteve em Turim, cuja ponte sobre o rio Pó foi representada por Bernardo Bellotto (1721-1780). (Pinacoteca Sabauda, Turim.)

dade como inerente ao mundo físico, o segundo está fundado, como em Descartes, na existência de idéias inatas, isto é, originadas na própria razão. Para Hume, os dois tipos de argumentos são falsos, pois a causalidade não é mais do que uma crença baseada na ação do hábito sobre a imaginação, e as idéias têm, todas, origem na experiência sensível. Todos os outros raciocínios da metafísica apresentariam os mesmos defeitos. Tomam como expressões da realidade concreta conceitos na verdade vazios, porque não referentes a impressões sensíveis. Por outro lado, utilizam procedimentos demonstrativos válidos apenas para as matemáticas, cujas idéias não precisam ser supostas como expressões de coisas concretamente existentes.

Moral e política

A mesma luta contra as pretensões da razão no sentido de criar uma concepção indubitável do mundo, encontra-se na análise da moralidade, feita por Hume na terceira e última parte do *Tratado da Natureza Humana* e na *Investigação sobre os Princípios da Moral*, versão posterior da primeira obra e preferida pelo próprio autor, como sendo de todos os seus livros "incomparavelmente o melhor".

Assim como a crença na causalidade, os princípios da moral não teriam fundamento na razão, mas no sentimento. Para Hume, não existe uma faculdade especial como uma razão moral, nem tampouco um bem supremo ao qual deva se conformar o comportamento humano. A moralidade seria apenas um conjunto de qualidades aprovadas pela generalidade das pessoas. Essas qualidades seriam aprovadas conforme sua utilidade, ou o prazer que proporcionam.

A utilidade define-se como a aptidão ou tendência natural para servir a um fim, desde que este seja visto como bom.

Assim, a justiça, entendida como respeito pelo direito de propriedade, deveria todo seu mérito à utilidade pública, pois conduz ao bem-estar da sociedade. Ela não teria qualquer necessidade lógica interna e seria desnecessária, se a bondade do homem fosse suficientemente grande para fazer com que todos se sentissem bem, sem necessidade do roubo. Dois fatores condicionariam a justiça: um externo, constituído pela distinção da propriedade, e outro interno, o apreço pelo bem público. Quando essas condições são cumpridas, a justiça surge tão naturalmente que não pode ser classificada como meramente convencional. A forma institucionalizada da justiça é o direito e sua forma mais natural encontra-se na benevolência. A última opera nos indivíduos em esferas mais amplas que a propriedade.

De acordo com Hume, um segundo grupo de qualidades morais, ao lado da justiça e da benevolência, caracteriza-se pela utilidade em relação aos próprios possuidores; é o caso da diligência e da frugalidade, por exemplo. A aprovação dada a elas não decorre do interesse pessoal, pois são também estimadas nos outros. Algumas virtudes, como a honestidade e a sinceridade, são apreciadas tanto pela utilidade para o próximo, quanto por serem convenientes para os indivíduos que as possuem. Outras, como a coragem e a alegria, repousam não na utilidade, mas no agrado ou conveniência para o eu ou para os semelhantes. Diferentemente das anteriores, virtudes como a modéstia e as boas maneiras têm como fundamento o agrado proporcionado a todas as pessoas.

A ênfase dada aos outros faz da doutrina moral de Hume um utilitarismo altruísta, muito próximo do eudemonismo, isto é, centraliza-se na idéia da felicidade do eu e dos semelhantes. Assim, Hume esteve sempre preocupado com o homem em geral, muito ao contrário do que pensaram seus detratores clericais, para os quais era um "monstro", pronto para devorá-los ou conduzi-los ao inferno. O que Hume não admitia era que a moral pudesse fundar-se em verdades eternas.

A mesma visão utilitarista foi aplicada por Hume aos problemas teóricos da política. Contrário aos conservadores *tories*, não aceitou a monarquia de direito divino. Por outro lado, não aceitava a teoria liberal de Locke e a idéia de que a sociedade funda-se num contrato social primitivo. A seu ver, isso implicaria a possibilidade de revogação do contrato e, portanto, a aceitação incondicional do direito de sublevação. Hume inverte os termos do problema político tal como se configurava então, e não procura a legitimidade do governo em suas origens, mas na utilidade que o governo possa ter no presente. As origens do governo são dificilmente conhecidas e muito freqüentemente sua legitimação se faz através da violência. Considerado o governo do ponto de vista de sua utilidade, seria possível, porém, modificá-lo de maneira racional.

A importância do filósofo na história

Em síntese, David Hume foi um filósofo empirista quanto ao problema da origem do conhecimento, cético em relação à metafísica e utilitário altruísta em assuntos morais e políticos. Concebeu a filosofia como ciência indutiva da natureza humana e chegou à conclusão de que o homem é muito mais um ser prático e sensitivo do que racional. Desempenhou papel relevante dentro da história do pensamento, ao levar às últimas conseqüências a tradição intelectual originada e desenvolvida principalmente na Inglaterra, desde os nominalistas da escola de Oxford, no século XIII, passando por Francis Bacon (1561-1626), até sua formulação mais completa com John Locke.

Como conseqüência, despertou Kant (1724-1804) de seu "sono dogmático" e o fez criar a filosofia crítica, a partir da devastadora análise do conceito de causalidade. Foi fator essencial na formulação do positivismo de Augusto Comte (1798-1857), no utilitarismo de Jeremy Bentham (1748-1832) e influiu ainda mais profundamente no pensamento de John Stuart Mill (1806-1873). No século XX, os positivistas lógicos devem muito aos fundamentos que Hume lançou para o desenvolvimento de uma teoria da significação.

CRONOLOGIA

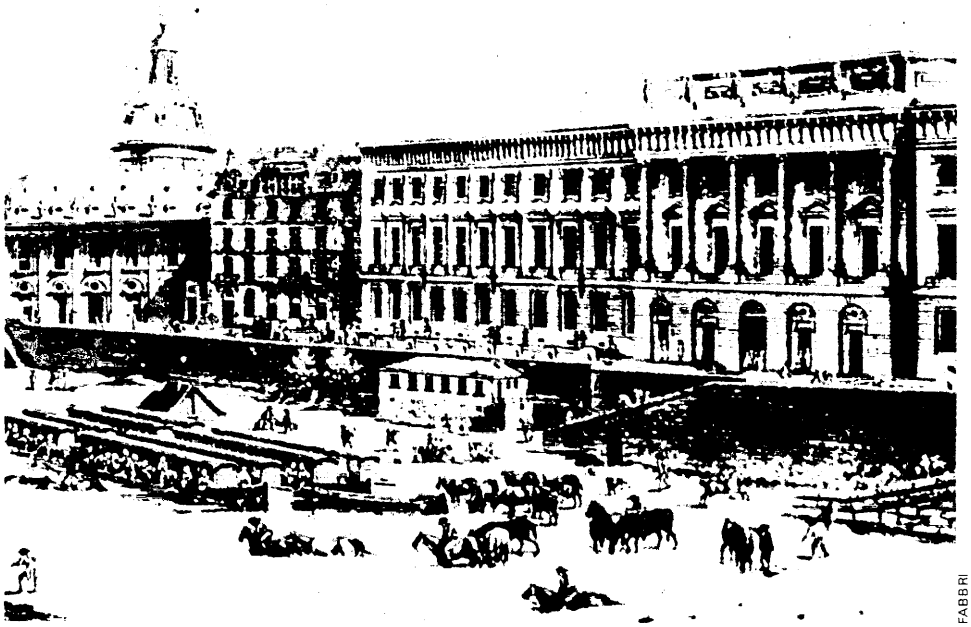
1711 — *David Hume nasce a 7 de maio em Edimburgo, Escócia.*
1723 — *Hume ingressa na Universidade de Edimburgo.* Nasce Holbach, o sistematizador do materialismo francês.
1734 — *Hume viaja para a França onde, nos três anos seguintes, escreverá o* Tratado sobre a Natureza Humana. Voltaire publica as *Cartas Inglesas.*
1739 — *Hume publica, na Inglaterra, os dois primeiros volumes do* Tratado da Natureza Humana, *sem nenhum êxito.* Frederico II, imperador da Prússia, publica o *Anti-Maquiavel.*
1741 — *A publicação dos* Ensaios Morais e Políticos *traz algum renome a Hume.*
1744 — *É recusado ao tentar obter a cátedra de filosofia moral da Universidade de Edimburgo.*
1746 — *Hume participa de uma fracassada missão militar em território francês, como secretário do General Saint-Clair.*
1748 — *Hume acompanha o General Saint-Clair em missão diplomática na corte de Viena e publica* Três Ensaios sobre Moral e Política *e* Investigação sobre o Entendimento Humano. Surge o *Espírito das Leis* de Montesquieu.
1751 — *Hume publica* Investigação sobre os Princípios da Moral. Surge o primeiro volume da *Enciclopédia.*
1752 — *Hume torna-se conservador da Biblioteca dos Advogados de Edimburgo e edita os* Discursos Políticos.
1754 — *Surge o primeiro dos quatro volumes de sua* História da Inglaterra.
1757 — *Publica* Quatro Dissertações.
1761 — *Todas as obras de Hume são colocadas no* Index *dos livros proibidos.*
1763 — *Hume passa a residir em Paris como secretário da embaixada inglesa.*
1766 — *Retorna a Londres e protege Rousseau, do qual se afastará pouco depois.*
1769 — *Hume volta a residir em Edimburgo.* Nascem Napoleão Bonaparte e o naturalista Alexandre de Humboldt.
1776 — *Hume redige* A Vida de David Hume Escrita por Ele Mesmo *e morre no dia 25 de agosto.*

BIBLIOGRAFIA

HENDEL, C. W.: *Studies in the Philosophy of David Hume,* Princeton, 1925.
LEROY, ANDRÉ-LOUIS: *La Critique et la Religion chez David Hume,* Paris, 1930.
LEROY, ANDRÉ-LOUIS: *Hume,* Presses Universitaires de France, Paris, 1953.
GREIG, J. Y. T.: *David Hume,* 1931.
LAIRD, J.: *Hume's Philosophy of Human Nature,* Londres, 1932.
PRICE, H. H.: *Hume's Theory of the External World,* Oxford, 1940.
HEINEMANN, F. H.: *David Hume, the Man and his Science of Man,* Hermann & Cie., Paris, 1940.
SMITH, N. K.: *The Philosophy of David Hume,* Macmillan, Londres, 1941.
DAL PRA, M.: *Hume,* Bocca, Milão, 1949.
GLATHE, ALFRED B.: *Hume's Theory of Passions and Morals,* University of California Press, Berkeley e Los Angeles, 1950.
MAC NABB, D. G. C.: *David Hume,* Londres, 1951.
PASSMORE, J. A.: *Hume's Intentions,* Cambridge, 1952.
MOSSNER, E. C.: *The Life of David Hume,* Londres, 1954.
ZABEEH, FARHANG: *Hume: Precursor of Modern Empiricism,* The Hague, 1960.
FLEW, ANTONY: *Hume's Philosophy of Belief,* Londres, 1961.
STEWART, JOHN B.: *The Moral and Political Philosophy of David Hume,* Columbia University Press, Nova York e Londres, 1963.
Human Understanding: Studies in the Philosophy of David Hume, editado por Alexander Sesonske e Noel Fleming, Belmont, 1965.
Modern Studies in Philosophy: Hume, editado por V. C. Chappell, Ed. Macmillan, Londres e Melbourne, 1968.

© COPYRIGHT MUNDIAL, 1973 — ABRIL S.A. CULTURAL E INDUSTRIAL — SÃO PAULO — BRASIL

CAPÍTULO 32



A formação de Voltaire se fez na cidade de Paris, onde sentiu as diferenças sociais entre nobreza e burguesia, responsáveis pela eclosão da Revolução Francesa. Para ela, Voltaire contribuiu com seu brilhante espírito polêmico. (O porto real de Paris, no Sena, por Lespinasse, Museu Carnavalet, Paris.) Na página anterior: busto de Voltaire, executado por Houdon. (Foto Fabbri.)

No dia 28 de setembro de 1752, encontra-se reunido um grupo de intelectuais na sala de refeições do castelo real, na capital da Prússia. Em suas conversações, decidem escrever um dicionário contra os preconceitos, a superstição e o fanatismo.

Um dos participantes entusiasma-se mais do que os outros e, nos dias seguintes, redige alguns verbetes: Abraão, alma, ateu, batismo, Juliano, Moisés... Enquanto isso, os companheiros esquecem-se do projeto e ele fica só, o que talvez lhe tenha aumentado ainda mais o estímulo para levar a cabo a tarefa, pois é um homem bastante exclusivista. Demora alguns anos na redação do livro; apesar de ser escritor fecundo e rápido, outros afazeres ocupam seu tempo e só em 1764 consegue publicar o primeiro volume. Intitula-se *Dicionário Filosófico Portátil* e obtém um êxito extraordinário: é colocado debaixo das portas, pendurado nos cordões das campainhas e freqüentemente os bancos dos passeios públicos estão repletos de exemplares. A razão do sucesso residia, à primeira vista, no fato de que era o primeiro livro de bolso da história, mas o motivo mais importante era seu conteúdo, que constituía um sólido alimento intelectual para todos os descontentes com a ordem social então vigente. Em suma, tratava-se de um poderoso instrumento revolucionário e não foi sem motivo que seu autor foi celebrado como glória nacional, algumas décadas depois, quando o Terceiro Estado tomou o poder na França.

O autor do *Dicionário* chamava-se François Marie Arouet, mas era mais conhecido pelo pseudônimo de Voltaire. Tinha nascido em 1694, em Paris, e era

filho de Marguerite Daumard, descendente de uma família da pequena nobreza de Poitou. O pai era tabelião, pagador das especiarias e recebedor das multas na Câmara das Contas; possuía pequena fortuna e desejava ver o filho estudando direito para tornar-se advogado do rei. Com esse objetivo coloca o menino no colégio Louis, le Grand, onde ele estuda com os jesuítas, revelando-se "rapaz de talento mas patife notável", segundo as palavras de um relatório dos professores.

Aventuras precoces

Na mesma época, seu padrinho, o abade de Châteauneuf, introduziu-o nos círculos literários de Paris e no salão da famosa cortesã Ninon de Lenclos. Voltaire é ainda um menino e já conhece os meios desregrados, onde o modo de viver é comandado por epicuristas voluptuosos e poetas galantes.

O pai não vê com bons olhos aquela vida e providencia-lhe uma ocupação mais séria, logo que o jovem completa o curso no colégio. Voltaire torna-se pajem do Marquês de Châteauneuf, em missão diplomática na Holanda. Nessa época, apaixona-se por Olympe Dunoyer (Pimpette) e trama para que a moça vá morar com ele na França. Como Pimpette é protestante, a solução é convencer o padre Tournemine e o bispo de Evreux de que se trata de obra piedosa fazê-la voltar ao seio da Igreja Católica, mas para isso ela precisaria estar na França. Os padres, no entanto, não se deixam enganar pelo astuto apaixonado e o romance chega ao seu ponto final: Voltaire é mandado de volta à casa paterna.

Triste e desolado, põe-se a escrever versos. Compõe uma ode a Luís XIII, submete-a a concurso na Academia Francesa, mas é vencido por um concorrente. Vinga-se compondo uma sátira contra o rival e o resultado é uma briga espalhafatosa, que o obriga a fugir de Paris.

Não seria a primeira briga nem a primeira fuga. Voltaire começa a tornar-se conhecido como turbulento e um relatório policial o descreve como um moço magro, lábios finos e apertados, sem

O pintor Nicolas de Larguillière retratou Voltaire, quando era apenas o brilhante poeta que encantava as damas e satirizava os grandes da época. (Coleção Furstenberg.)

barba, olhos vivos e perspicazes, jeito de sátiro, terrivelmente malicioso, encantador e muito bem tratado com perfume de essência de cravo.

Torna-se amante de Susanne de Livry, freqüenta os salões mundanos, agrada à jovem Rainha Maria Leczinska, faz versos galantes para as damas e pequenos poemas satíricos. Pretensioso ao extremo, quer tornar-se o grande trágico do século, em substituição a Corneille e Racine. Escreve, então, uma peça, *Édipo*, em 1715, e compõe um poema épico sobre a Liga e Henrique IV, a *Henríada*.

Em 1717, algumas anedotas contra o regente, Duque de Orléans, são atribuídas a Voltaire e valem-lhe uma primeira passagem pela Bastilha. Na mesma época, começa a aparecer como homem de negócios, nem sempre muito

Luís XV governou a França durante a maior parte da vida de Voltaire. Os dois não se davam muito bem, mas apesar disso o autor do Cândido *tornou-se historiógrafo real.*

honesto. Com o sucesso do *Édipo* faz investimentos financeiros, empresta dinheiro a nobres arruinados, torna-se fornecedor dos exércitos e rouba no abastecimento. Financia todo tipo de tráfico, inclusive o de escravos, excelente negócio na época.

No entanto, não passava de um burguês e as distâncias sociais precisavam ser mantidas na França absolutista. Mas ele não as mantém e um incidente com o Duque de Sully, cavaleiro de Rohan, resulta numa surra comandada pelo próprio duque. No dia seguinte o poeta burguês desafia o aristocrata para um duelo, mas um nobre não cruzava armas com qualquer um e, além do mais, tinha poderes para mandar os inimigos para a Bastilha, ou desterrá-los. Voltaire prefere o exílio e dias depois está na Inglaterra.

O acontecimento é decisivo para sua formação intelectual. Freqüenta as reuniões no salão de Walpole (1717-1759), é recebido pelo Príncipe de Gales e relaciona-se com os poetas Edward Young (1683-1765) e Alexander Pope (1688-1744), o escritor Swift (1667-1745) e os filósofos Berkeley (1685-1753) e Clarke (1675-1729). Entusiasma-se com a tolerância religiosa e com a relativa igualdade política entre burgueses e nobres. Essas experiências, vividas durante três anos, farão dele o principal propagandista do pensamento inglês no continente, fato de profundas conseqüências especialmente na França. Através de intensa correspondência, difunde principalmente a teoria empirista de John Locke (1632-1704) e a nova visão do mundo revelada pelo método experimental-matemático de Newton (1642-1727). Essa correspondência seria posteriormente publicada na França sob o título de *Cartas Filosóficas* e constituiria um acontecimento escandaloso. Condenadas à fogueira, por desrespeito às autoridades e por serem contrárias à religião e aos bons costumes, as *Cartas* fazem Voltaire sentir de novo a possibilidade de ser preso na Bastilha. Mas ele escapa a tempo, refugiando-se no castelo de Cirey, propriedade da Marquesa de Châtelet, Émilie de Breteuil, sua amante.

Uma vida inconstante

Antes que isso aconteça, entre 1729 e 1734, escreve e encena as peças *Brutus*, *Eriphyle* e *Zaire* e redige a *História de Carlos XII*, obra de grande sucesso.

Em Cirey, a partir de 1734, passa a maior parte dos quinze anos seguintes estudando física, metafísica e história, sempre acompanhado pela Marquesa de Châtelet, mulher culta, tradutora de Newton e que deseja fazer de Voltaire um adepto de Leibniz (1646-1710), o que lhe parecia detestável. Escreve *Alzire*, *Mérope*, *O Filho Pródigo*, *Maomé*, e O Mundano. Aos poucos retoma os contatos com Paris e, protegido por Madame Pompadour (1721-1764), favorita de Luís XV (1710-1774), acaba por ser nomeado historiógrafo real e, em 1746, é eleito para a Academia Francesa.

Nesse meio tempo, as relações com a Marquesa de Châtelet tornam-se difíceis e Voltaire acaba por atender aos insis-

ARBORIO MELLA

Frederico II, da Prússia, um dos "déspotas esclarecidos" do Iluminismo, foi grande amigo de Voltaire. (Os dois numa gravura antiga pertencente à Raccolta Stampe Bertarelli, Milão.)

tentes convites de Frederico II, da Prússia, a fim de que se transferisse para Potsdam e integrasse o círculo de intelectuais que viviam na corte. Sua função principal seria dar aulas de francês ao monarca.

A tarefa não lhe agrada, mas o amável tratamento dispensado pelo rei faz com que Voltaire continue na corte. Não deixa, contudo, de realizar seus negócios nem sempre impecáveis, o que desagrada Frederico II. A situação torna-se irremediável quando o filósofo polemiza com Maupertuis, presidente da Academia de Berlim, e publica o panfleto *Diatribe do Dr. Akakia* (1752), sem conhecimento do soberano. Isso era intolerável e o escrito é condenado à fogueira. Voltaire é obrigado a deixar a Prússia.

Em Paris estava proibido de entrar. Passa, então, mais de um ano em Colmar, até encontrar asilo em Genebra, onde adquire uma residência chamada "As Delícias". Aí completa suas duas maiores obras históricas: *O Século de Luís XIV* e o *Ensaio sobre os Costumes e o Espírito das Nações*. Vive em boas relações com os pastores evangélicos da cidade e entra em contato com os enciclopedistas, que desejavam sua colaboração. Escreve alguns artigos para a *Enciclopédia* e inspira o verbete *Genebra*, redigido por D'Alembert, que sugere a construção de um teatro na cidade. Isso é considerado um verdadeiro escândalo e provoca certa turbulência, da qual participa ativamente Rousseau, contrário à sugestão. O resultado foi a ruptura entre Rousseau e Voltaire e a permanência deste em Genebra torna-se impraticável.

Retira-se, então, para Ferney, onde viveria quase até o fim da vida, cuidando de sua propriedade rural, escrevendo muito e combatendo incessantemente as injustiças, como a condenação do inocente Jean Calas (1762) e os casos de Sirven (1764) e do cavaleiro de La Barre (1766), todos vítimas do fanatismo clerical. Defende suas idéias liberais no *Tratado sobre a Tolerância* (1763) e publica o *Dicionário Filosófico*, uma de suas muitas armas para "esmagar a infame" (Igreja Católica). O mesmo alvo têm as novelas satíricas *Cândido* (1759), *O Ingênuo* (1767), *O Homem de Quarenta Escudos* (1767) e o poema heróico-cômico *A Donzela* (1755-1771).

O resultado de todas essas críticas e lutas pelos ideais da razão e da liberdade foi a glória pública. Em 1778 é recebido entusiasticamente em Paris, ao ser representada sua última peça teatral, a tragédia *Irene*. É coroado de louros pelo ator Brizard e intensamente aplaudido pela assistência. Dois meses depois, no dia 30 de maio, falece aos 84 anos de idade.

Crítico e defensor de filosofias

A rigor, Voltaire não foi propriamente um filósofo. Detestava toda especulação abstrata e suas obras não contêm maior originalidade como reflexão analítica; limitam-se à exposição e defesa do pensamento de outros. Isso, no entanto, ele

o faz de maneira brilhante: tem o dom de apaixonar o leitor, fazê-lo compreender as idéias mais complexas e convertê-lo às suas opiniões. Desempenhou, assim, um papel importante dentro da história das idéias.

Seu desenvolvimento intelectual teve um momento decisivo quando viveu na Inglaterra. Anteriormente, Voltaire tinha aderido à dúvida metódica cartesiana, ao ceticismo de Montaigne (1533-1592), ao epicurismo dos seguidores de Gassendi (1592-1655), e ao espírito crítico de Pierre Bayle (1647-1706). Contudo, foi o contato com a atmosfera social, política e intelectual inglesa o fator determinante na articulação final de seu pensamento. As *Cartas Filosóficas* ou *Cartas Inglesas* expressam nitidamente essa influência e, de um ponto de vista estritamente filosófico, as mais ricas de conteúdo são as referentes a Newton, John Locke e Pascal (1623-1662).

Com relação ao primeiro, os princípios metodológicos da física fundada na observação e experimentação encorajaram Voltaire a criticar todas as teorias e hipóteses puramente especulativas. Por outro lado, a lei da gravitação universal inspirou seu permanente temor pela grandeza dos céus, em comparação com a pequenez da terra, e sua crença na existência de um ser supremamente inteligente e criador do Universo.

Mais significativas são as opiniões de Voltaire sobre Locke e a teoria empirista do conhecimento. Louva-lhe a análise paciente dos processos de formação do conhecimento, a negação da existência de idéias inatas independentes da experiência e a afirmação das limitações da mente finita, ao pretender o conhecimento do universo infinito. Locke foi, para Voltaire, o homem que, modestamente, escreveu a história da alma. Antes do filósofo inglês, uma "multidão de raciocinadores", desde Anaxágoras até Malebranche (1638-1715), teria feito apenas o romance da alma.

Na carta sobre Pascal, delineiam-se os elementos essenciais do pensamento ético e social de Voltaire. Ele critica Pascal por ter este encontrado valor nos sofrimentos da existência terrena do homem como preparação para as glórias da vida futura. Para Voltaire, os Pensamentos de Pascal foram escritos com o intuito de mostrar o homem sob uma luz odiosa, pintando-o como um ser malvado e infeliz, para sempre condenado em virtude do pecado original. Voltaire insurge-se contra isso e toma o partido da humanidade. "Ouso assegurar que não somos tão malvados nem tão infelizes". Deseja apresentar um programa de melhorias sociais para o aprimoramento do homem e, para isso, acha necessário combater as doutrinas defendidas por Pascal: pecado original, graça, predestinação,providência divina.

A metafísica é uma quimera

A partir das *Cartas Filosóficas*, Voltaire foi o grande divulgador de algumas doutrinas correntes no século XVIII francês, tornando-as acessíveis a um público muito numeroso: o empirismo, o ceticismo, o deísmo, a religião natural e o humanismo ético.

O empirismo voltairiano não ultrapassa os limites da teoria do conhecimento formulada por Locke, consistindo apenas na crença de que todo conhecimento provém da experiência.

O ceticismo não chega a ser, em Voltaire, uma doutrina sistemática, como a desenvolvida pelos céticos da Antiguidade greco-latina ou, mais modernamente, por David Hume (1711-1776). É antes uma atitude espiritual e refere-se, sobretudo, à impossibilidade de conhecimento em matéria de metafísica. Paradoxalmente, ele, que escreveu um *Tratado de Metafísica*, não acredita ser possível chegar ao desvendamento dos segredos últimos do Universo. "Como pensamos", "por que os pés e as mãos obedecem aos ditados da vontade" ou "o que é a matéria" seriam questões insolúveis. Sobre a alma, Voltaire afirma numa carta a Boswell: "Você parece apreensivo com relação a essa coisa chamada alma. Devo declarar que nada sei dela; nem se ela existe, nem o que ela é, tampouco o que virá a ser. Jovens sábios e padres sabem tudo isso perfeitamente; de minha parte, não sou mais que um camarada muito ignorante". A metafísica, para Voltaire, é feita "de duas coisas: a primeira, aquilo que todas as pes-

Frederico II, imperador da Prússia, reunia em sua corte os maiores sábios e artistas da época. Ele mesmo escreveu o Anti-Maquiavel *e compôs dezenas de sonatas para flauta. Admirava muito Voltaire, ao qual se referia como "o maior gênio de todos os séculos". (Jantar em Sans-Souci, vendo-se Frederico, ao centro, e Voltaire, segundo à sua direita, Museu do Estado, Berlim.)*

ARBORIO MELLA

Maurice Quentin de La Tour retratou Voltaire em 1736, dois anos após a publicação das Cartas Inglesas, *obra que causou escândalo em Paris e foi proibida. (Museu de Versalhes.)*

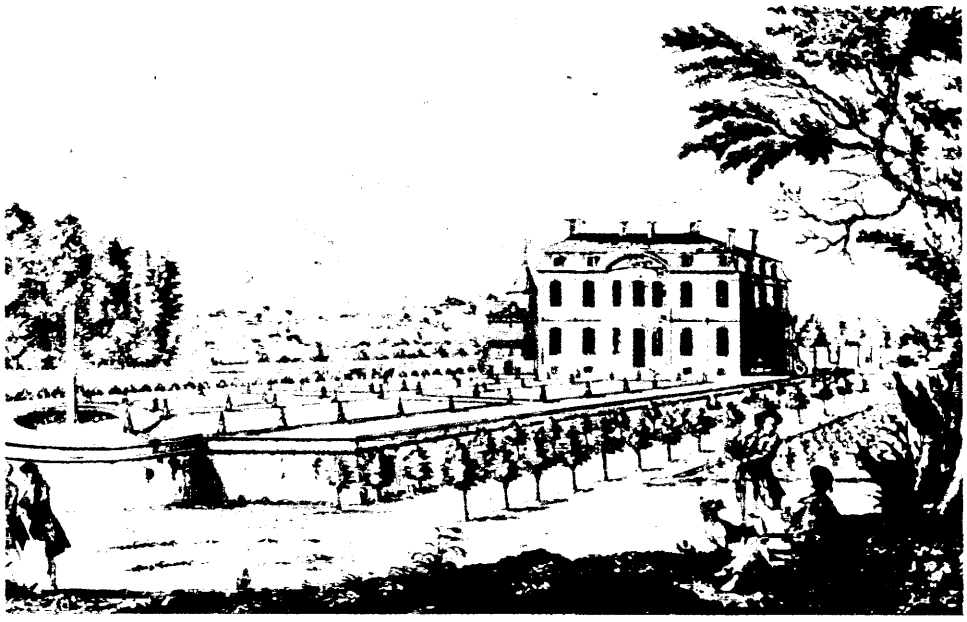
soas de bom senso sabem; a segunda, aquilo que jamais saberão". Em suma, todo conhecimento seria quimérico, a não ser o resultado do cálculo da medida e da observação, vale dizer, o que se refere ao mundo físico.

Não obstante todo o ceticismo metafísico, expresso freqüentemente em suas obras, Voltaire acredita numa certa ordem inerente à natureza, na qual encontram-se objetivos e desígnios; ela não é caótica. Dessa ordem Voltaire deduz como válidas as três provas da existência de Deus, formuladas por Santo Tomás de Aquino (c. 1224-1274): primeira causa, motor imóvel e inteligência suprema. Voltaire é, assim, um filósofo teísta, pois acredita na existência de um ser supremo, criador de todas as coisas, mas não aceita os demais atributos que a tradição judaico-cristã confere a Deus. Para ele, o criador de todas as coisas fez o mundo e abandonou-o à própria mercê.

A negação da providência divina e o questionamento da bondade de Deus encontram-se no *Poema sobre o Desastre de Lisboa* e no *Cândido*. Ambos atacam a teoria da harmonia preestabelecida e o otimismo de Leibniz e Pope. Da mesma forma, Voltaire não aceita o dogma do pecado original e a doutrina cristã segundo a qual Deus deixou o homem livre para escolher entre o bem e o mal, a fim de testar sua alma. Se assim fosse, pergunta o filósofo, como se pode explicar que, no terremoto de 1755, só a cidade de Lisboa tenha sido destruída? E que inocentes tenham sido punidos juntamente com culpados?

Voltaire, no entanto, não foi um pessimista, como se poderia pensar à primeira vista. Ele combate apenas o otimismo metafísico, segundo o qual o homem vive no melhor dos mundos possíveis e dentro do qual exclui-se a existência do mal. Ao contrário, o mal estaria sempre presente, mas seria possível superá-lo através das luzes da razão e através do trabalho.

O mal que é preciso combater e o bem que deve ser preservado são esvaziados pelo autor do *Cândido* de todo significado metafísico e tornam-se realidades sociais. A ética de Voltaire, como em geral a de seus contemporâneos, é uma ética social. Seus valores são humanís-



ARBORIO MELLA

Em Ferney, Voltaire tornou-se um fidalgo rural, que sabia cuidar, com métodos modernos, de suas terras e tirar delas os maiores lucros. Ao lado dessas atividades, continuou a escrever incessantemente até seus últimos dias, polemizando contra as injustiças, o fanatismo religioso e a Igreja Católica. (Gravura representando o castelo de Ferney, Biblioteca Nacional, Paris.)

ticos e a felicidade do indivíduo dentro da sociedade, sua principal preocupação. As virtudes teologais da fé, esperança e caridade são substituídas pela fé na capacidade de o homem resolver seus problemas, pela esperança de uma sociedade melhor e pelo amor ao semelhante.

Entretanto, o valor pelo qual Voltaire lutou toda a vida foi a justiça, que é para ele o concomitante necessário da liberdade intelectual. A idéia de justiça foi sempre a base de seus princípios éticos e a paixão principal de sua vida. Batia-se por todas as causas que pudessem colocá-la em risco e odiava a intolerância, a superstição e o fanatismo. Defendeu o protestante Jean Calas, não descansou enquanto não conseguiu a absolvição de Sirven e lutou pela reforma dos procedimentos judiciais, como essencial ao progresso da civilização. Nesse sentido escreveu um comentário ao ***Ensaio sobre os Delitos e as Penas*** de Cesare Beccaria (1738-1794), que é sempre publicado com a obra principal e ajudou a promover reformas judiciárias nas Américas e em vários reinos europeus.

A mesma preocupação humanística encontra-se nos trabalhos históricos de Voltaire. A ***História de Carlos XII***, além de construir uma inovação do ponto de vista metodológico, procura mostrar como as ambições políticas causam desastres às nações, mesmo quando se trata de governantes excepcionais. O ***Século de Luís XIV*** desenvolve o tema de que os verdadeiros benfeitores da humanidade não são os generais mas os filósofos, cientistas e poetas. O ***Ensaio sobre os Costumes e o Espírito das Nações*** inverte totalmente a concepção da ***História Universal*** de Bossuet (1627-1704), mostrando como o cristianismo teria herdado dos hebreus a superstição, o fanatismo e a hipocrisia e teria causado mais guerras e feito jorrar mais sangue do que qualquer outra religião.

CRONOLOGIA

1694 — *Voltaire nasce em Paris.*
1702 — Guerra de Sucessão da Espanha.
1704 — É publicado o *Tratado de Ótica* de Newton.
1710 — *Voltaire publica sua primeira obra,* Imitação da Ode de R. P. Lejay sobre Santa Genoveva, *sob o nome de François Arouet.*
1715 — Morte de Luís XIV.
1716 — *Voltaire é exilado em Sully-sur-Loire.*
1717 — *É encarcerado na Bastilha.*
1718 — *Adota o pseudônimo de Voltaire.*
1726 — *É novamente preso na Bastilha. Segue-se o exílio na Inglaterra.*
1729 — *Regressa à França.*
1733 — *Liga-se à Marquesa de Châtelet.*
1734 — *Expede-se um mandado para sua captura, devido ao escândalo provocado pelas* Cartas Filosóficas.
1735 — *Obtém autorização para retornar a Paris.*
1738 — *Concorre, junto com a Marquesa de Châtelet, ao prêmio da Academia de Ciências acerca da "natureza do fogo". Perdem ambos.*
1741 — A França toma parte na Guerra de Sucessão da Áustria. *Voltaire começa a escrever o* Ensaio sobre os Costumes.
1745 — *É nomeado historiógrafo real.*
1746 — *É eleito membro da Academia Francesa.*
1747 — *É impressa, na Holanda, a primeira versão de* Zadig, *de Voltaire.*
1752 — *Inicia o projeto do* Dicionário Filosófico.
1755 — *Começa a escrever o* Poema sobre o Desastre de Lisboa.
1756 — Tem início a Guerra dos Sete Anos: a Inglaterra declara guerra à França.
1758 — *Voltaire escreve* Cândido, *impresso no ano seguinte.*
1760 — *Recebe uma carta insultuosa de Rousseau, que implica a ruptura entre ambos.*
1761 — Destruição da Igreja de Ferney. *Voltaire é acusado de sacrilégio.*
1778 — *Voltaire morre em Paris, no dia 30 de maio.*

BIBLIOGRAFIA

VOLTAIRE: *Oeuvres Complètes,* Ed. Beuchot, 72 vols., Paris, 1829-1834.
POMEAU, RENÉ: *La Religion de Voltaire,* Paris, 1956.
CRESSON, ANDRÉ: *Voltaire, sa Vie, son Oeuvre, sa Philosophie,* Presses Universitaires de France, Paris, 1948.
LANSON, GUSTAVE: *Voltaire,* Paris, 1910, reimpresso em 1960.
TORREY, NORMAN: *The Spirit of Voltaire,* Nova York, 1938, reimpresso em Oxford, 1962.
CARRÉ, J. R.: *Consistance de Voltaire, le Philosophe,* Paris, 1938.
WADE, I. O.: *Studies on Voltaire,* Princeton, 1941.
CASSIRER, ERNEST: *Filosofía de la Ilustración,* Fondo de Cultura Económica, México e Buenos Aires, 1950 (original alemão: 1932).
PAPPAS, JOHN N.: *Voltaire and D'Alembert,* Blomington, 1962.
BOTTIGLIA, W. F.: *Voltaire's "Candide": Analysis of a Classic,* Genebra, 1959.
LJUBLINSKIJ, W. S.: *Voltaire-Studien* in *Coleção de Escritos do Grupo de Estudos de História do Iluminismo Francês e Alemão n.º 14,* Academia Alemã de Ciência, Berlim, 1961.

CAPÍTULO 33

DIDEROT

Os salões das grandes damas do século XVIII desempenharam papel fundamental na difusão das idéias do Iluminismo e por eles circularam os artigos da Enciclopédia. *Na tela acima, de Lemonnier, vê-se D'Alembert lendo um desses artigos no salão da Sra. Geoffrin. (Museu de Belas Artes, Ruão.) Na página anterior: Diderot, por Michel van Loo, Museu do Louvre. (Foto Fabbri.)*

As obras de Voltaire, assim como as de Montesquieu e Rousseau, desempenharam um papel de primeiro plano na transformação social, política e intelectual do mundo europeu no século XVIII. Não menos importante foi a obra coletiva da qual esses filósofos participaram juntamente com D'Alembert (1717-1783), Quesnay (1694-1774), Turgot (1727-1781), Marmontel (1723-1799), Holbach (1723-1789) e outros: a *Enciclopédia* ou *Dicionário Razoado das Ciências, Artes e Ofícios*. Seu principal redator foi Denis Diderot, talvez a personagem mais revolucionária entre todos os franceses da época.

Diderot nasceu na pequena cidade de Langres, no dia 8 de outubro de 1713, filho de um simples cuteleiro chamado Didier e de Angélica, sua esposa. Desde cedo é orientado para o sacerdócio, em virtude de possuir, do lado materno, vários clérigos como parentes. Assim

sendo, ingressa no colégio jesuíta da cidade natal, onde se revela brilhante aluno, sobretudo em latim e matemática. Com apenas treze anos de idade recebe a tonsura, veste a sotaina e é chamado senhor abade. Os parentes ficam muito contentes, pensando que ele estivesse disposto a seguir a carreira eclesiástica, mas logo se desiludem. Diderot quer apenas estudar e para isso dirige-se a Paris e ingressa no Colégio Louis, le Grand, onde Voltaire estudara anos antes. Aprofunda-se em lógica, física, moral, matemática e metafísica, disciplinas vestidas convenientemente, no ensino da época, em roupagem aristotélica e teológica. Em 1732 torna-se "maître des arts" pela Universidade de Paris e mostra-se possuidor de considerável erudição em grego, italiano e inglês, adquirida autodidaticamente.

As necessidades da vida prática, contudo, precisavam ser satisfeitas e a família opunha-se a sustentar um intelectual. Diderot torna-se então procurador, mas a profissão lhe é tão desagradável que a abandona depois de dois anos. Passa fome, pede dinheiro emprestado e não paga, dá algumas aulas de matemática e redige sermões para sobreviver. Em 1741, encontra Antoinette, atraente mulher de 31 anos de idade, filha de uma pequena comerciante de roupas feitas. Casa-se, apesar dos protestos do pai, que chega a solicitar sua prisão. Em 1744, nasce uma filha, Angélica, e os problemas de subsistência continuam a atormentá-lo. O abismo entre o casal é cada vez maior: Antoinette representa o prosaico, a ordem, a limpeza, a ignorância, enquanto Diderot é boêmio, desordenado e inteligente.

Para piorar ainda mais a situação, Diderot arranja uma amante, a Sra. de Puissieux, também atormentada por problemas econômicos.

Uma enciclopédia abala a França

A salvação veio sob a forma de um convite dos livreiros Briasson, Durand e David para que Diderot traduzisse do original inglês a *Cyclopédia* de Ephraim Chambers, publicada em 1728. Pagar-lhe-iam cem libras mensais. Diderot aceita e põe-se a trabalhar, projetando refazer a obra totalmente. Procura obter o apoio oficial do rei, mas consegue apenas a boa vontade do censor das publicações, desde que os artigos sobre religião, metafísica e filosofia fossem fiscalizados por um teólogo. Diderot convida D'Alembert para ocupar o cargo de co-diretor para os assuntos científicos e reúne a intelectualidade francesa na casa da Sra. Deffand, a fim de distribuir tarefas. Rousseau encarrega-se da parte de música, Dumarsais fica com a gramática, ao abade Mallet reserva-se a teologia. O próprio Diderot incumbe-se da história da filosofia, ofícios, artes técnicas e de tudo aquilo para o qual não achasse redator. Além disso, escreveria o *Prospecto*, ficando para D'Alembert o *Discurso Preliminar*.

Ao lado do trabalho da *Enciclopédia*, cuja história seria longa e cheia de vicissitudes, Diderot dedica-se a outras tarefas, em parte porque as cem libras pagas pelos editores não permitiam satisfazer os encargos com Antoinette e a Sra. Puissieux, mas sobretudo porque suas inquietações intelectuais e artísticas exigiam outros meios de expressão. Escreve e publica, em 1746, os *Pensamentos Filosóficos*, que lhe rendem cinqüenta luíses e provocam sua condenação pelo Parlamento de Paris. O autor sustenta, nessa obra, os direitos da razão e da crítica diante da fé e da revelação, e isso parecia altamente perigoso às autoridades. Mas Diderot está disposto a enfrentar os inimigos. Escreve *O Passeio do Cético* e é perseguido pela polícia, que acaba confiscando-lhe o manuscrito. Não se amedronta e redige a *Suficiência da Religião Natural* e *As Jóias Indiscretas*, obra que causa escândalo, mas vende bem. Tantas são as críticas, que desiste de imprimir a alegoria priápica *O Pássaro Branco, Conto Azul*. Entretanto isso de nada adianta e as perseguições sucedem-se, culminando pela prisão no castelo de Vincennes.

Só em agosto de 1749, cessa sua incomunicabilidade e Diderot passa a receber a esposa e os amigos. No mesmo ano publica a *Carta sobre os Cegos para Uso Daqueles que Vêem*, onde coloca um problema de especial interesse para a teoria empirista do conhecimento: pode

um cego de nascença, que recupere a visão, perceber a tridimensionalidade do espaço? A *Carta* conclui por um ceticismo relativista, mas contém em germe o materialismo organicista posteriormente desenvolvido por Diderot e que constitui o traço distintivo e original de seu pensamento dentro da filosofia do século XVIII.

Enquanto isso não acontece, Diderot retoma a direção da *Enciclopédia* e redige seu *Prospecto,* em 1750, alguns meses depois de ter sido solto. No ano seguinte, é publicado o primeiro tomo, contendo o *Discurso Preliminar* de D'Alembert. Começa a perseguição à obra. O segundo tomo surge em 1752 e o Conselho de Estado o proíbe. Em 1753, a proibição é suspensa e publica-se o terceiro tomo, seguindo-se a programação normal até 1757, quando surge o sexto volume. Nesse ano a tranqüilidade desaparece outra vez, logo após um atentado contra o Rei Luís XV. O governo adota medidas rigorosas contra todas as publicações consideradas subversivas. Os redatores assustam-se com a repressão e abandonam a *Enciclopédia* aos poucos. Em 1759, proibe-se que ela circule, sob as acusações de "destruir a religião e inspirar a independência dos povos".

Diderot, contudo, não desiste e consegue do editor a promessa de que a obra continuaria a ser editada no estrangeiro. Nos anos seguintes, o trabalho estará totalmente nas mãos de Diderot e os últimos tomos serão entregues regularmente aos assinantes, até 1766. Nem tudo, entretanto, chegaria aos leitores na redação original do diretor, pois o impressor-chefe, Le Breton, assustado com as perseguições, alterou sub-repticiamente vários artigos mais controvertidos. Até hoje não se completou a recomposição dos textos originais.

Com a ajuda inclusive da famosa Madame Pompadour, amante de Luís XV, os 36 volumes da *Enciclopédia* acabaram de ser publicados em 1772. Apesar de todos os problemas, tinha chegado ao seu fim uma das mais importantes obras para a compreensão do pensamento do século XVIII e das transformações que culminaram com a Revolução Francesa. Nela encontram-se textos fundamentais de Diderot, D'Alembert, Rousseau, Voltaire, Turgot, Marmontel, Montesquieu, Quesnay e Holbach, sem contar mais de uma centena de outros autores menos conhecidos.

Filosofar é descrer

Apesar de tomar grande parte de seu tempo, a atividade de Diderot não se limita à *Enciclopédia.* Da mesma época, datam peças de teatro *(O Filho Natural* e *O Pai de Família),* novelas *(A Religiosa* e *O Sobrinho de Rameau)* e outros escritos como *Carta sobre os Surdos-Mudos, Pensamentos sobre a Interpretação da Natureza, Discurso sobre a Poesia Dramática* e os *Salões.* Em 1769 escreve *Diálogo entre D'Alembert e Diderot, O Sonho de D'Alembert,* e a *Continuação do Diálogo.* Na década seguinte, continua a extensa obra: *Suplemento à Viagem de Bougainville, Diálogo de um Filósofo com a Marechala, Ensaios sobre os Reinados de Cláudio e Nero, Lamentações sobre o meu Velho Chambre, Colóquios de um Pai com seus Filhos, Paradoxo sobre o Comediante; Jacques, o Fatalista* e *Elementos de Fisiologia.*

Além do trabalho na *Enciclopédia* e da redação desse extenso número de obras (e a lista não inclui tudo, tendo boa parte permanecido inédita até o século passado), Diderot viaja bastante e mantém muitas relações de amizade fora da França. Em 1772, passa pela Holanda e dirige-se para São Petersburgo, onde é muito bem recebido pela Imperatriz de Todas as Rússias, Catarina, a Grande. A imperatriz compra sua biblioteca (que só deveria ser entregue após sua morte) e o encarrega de redigir um programa para a organização das universidades russas e uma edição abreviada da *Enciclopédia.*

Quando Diderot regressa, em 1774, encontra bem mudada a atmosfera da França, com a ascensão de Luís XVI ao trono. Procura, então, viver mais tranqüilamente, refugiando-se no ambiente campestre. Corresponde-se com a última amante, Sophie Volland, e as cartas formam um conjunto extremamente interessante, do ponto de vista do pensamento de seu tempo.

Catarina II, a Grande (1729-1796), governou a Rússia de 1762 até sua morte. Discípula dos enciclopedistas, continuou a ocidentalização iniciada por Pedro, o Grande (1672-1725) e foi grande amiga de Diderot, do qual adquiriu toda a biblioteca e encarregou de fazer uma edição especial da Enciclopédia. *(Catarina II, tela de Erichsen Vigilius, Museu de Belas-Artes, Chartres.)*

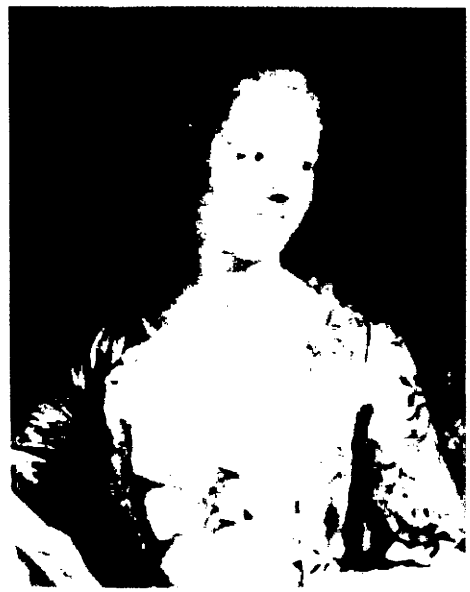
A morte de Sophie, em 1784, abate-o profundamente. E, cinco meses depois, no dia 30 de julho, morre ao sofrer um ataque de apoplexia. Um dia antes, no apartamento que tinha sido colocado à sua disposição pela imperatriz Catarina, afirmara a um dos amigos que viera visitá-lo: "O primeiro passo para a filosofia é a incredulidade".

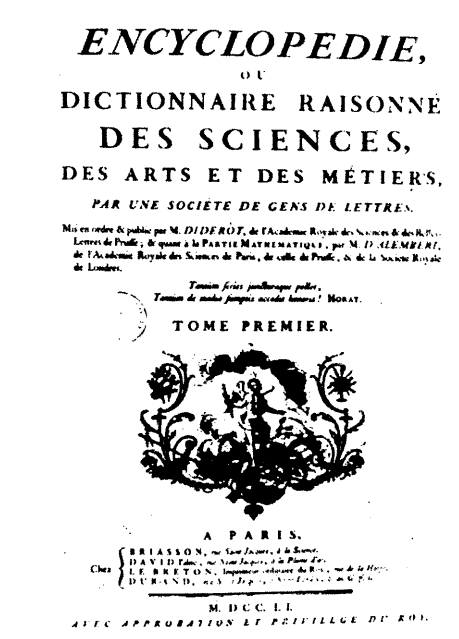
O que é o mundo?

A frase de Diderot, contudo, não significa que ele tenha sido, dentro da história da filosofia, um representante das doutrinas céticas. Seu pensamento insere-se dentro das correntes materialistas resultantes do desenvolvimento das ciências naturais. Estas, por sua vez, têm suas origens nos fins da Idade Média, quando o homem europeu deixava de organizar-se exclusivamente em torno da idéia de Deus e voltava suas atenções para o mundo material.

Como conseqüência, renovou-se o interesse pelas teorias dos antigos atomistas gregos, Leucipo (séc. V a.C.), Demócrito (c. 460-370 a.C.) e Epicuro (c. 341-270 a.C.), e formularam-se as doutrinas materialistas de Pierre Gassendi (1592-1655) e de Thomas Hobbes (1588-1679). Na época de Diderot o materialismo sistematizou-se nas obras de Julien Offroy de La Metrie (1709-1751) e do Barão de Holbach (1723-1789). O primeiro publicou, em 1742, *Uma História Natural da Alma* e seis anos depois, *O Homem Máquina;* do segundo é o *Sistema da Natureza,* surgido em 1770. Em todas essas obras encontra-se reafirmada — e desenvolvida com elementos científicos novos — a tese encontrada nos atomistas gregos, segundo a qual todos os fenômenos, incluindo-se os espirituais, dependem e são resultados de processos físicos. O modelo científico de Holbach e La Metrie é, assim, o encontrado na física newtoniana. Em outros termos, eles concebem toda a realidade (material e psíquica) como um conjunto de fenômenos de movimento puramente mecânico. O homem não é mais do que uma máquina.

Diderot teria colaborado na redação do *Sistema da Natureza* de Holbach. Desenvolve, no entanto, uma concepção





ENCYCLOPEDIE,
OU
DICTIONNAIRE RAISONNÉ
DES SCIENCES,
DES ARTS ET DES MÉTIERS,
PAR UNE SOCIÉTÉ DE GENS DE LETTRES.

Mis en ordre & publié par M. DIDEROT, de l'Académie Royale des Sciences & des Belles-Lettres de Prusse; & quant à la PARTIE MATHÉMATIQUE, par M. D'ALEMBERT, de l'Académie Royale des Sciences de Paris, de celle de Prusse, & de la Société Royale de Londres.

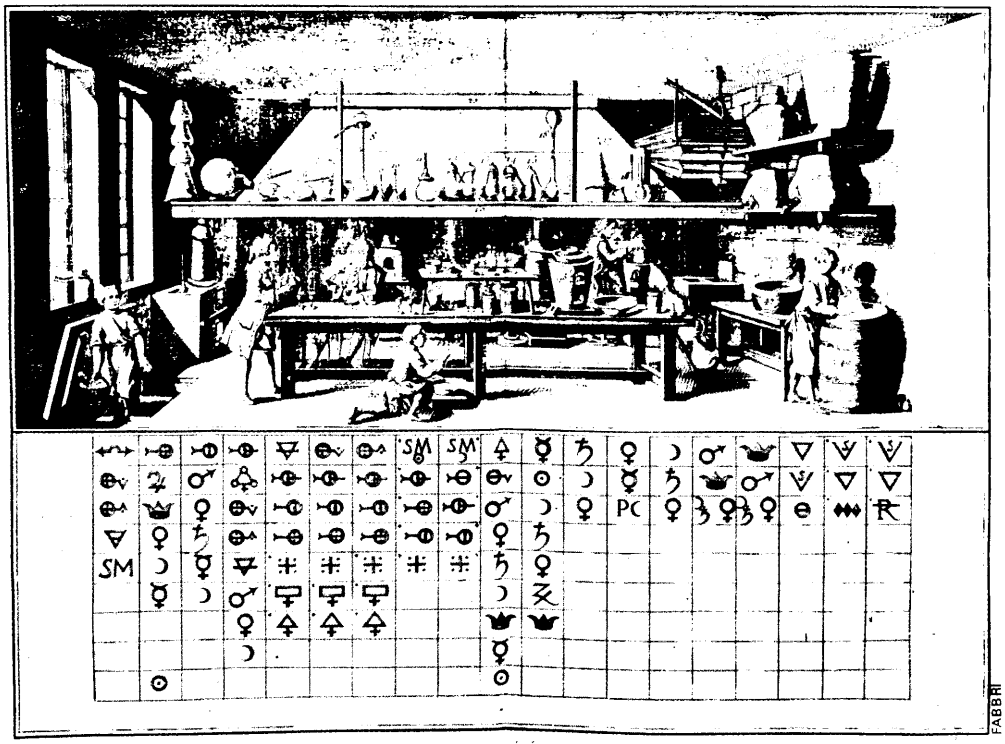
Tantum series juncturaque pollet,
Tantum de medio sumptis accedit honoris! HORAT.

TOME PREMIER.

A PARIS,
Chez BRIASSON, DAVID l'aîné, LE BRETON, DURAND,
M. DCC. LI.
AVEC APPROBATION ET PRIVILEGE DU ROI.

FABBRI

Madame Pompadour (tela de Quentin de La Tour, Louvre) auxiliou muito a publicação da Enciclopédia. *(Frontispício do tomo I, editado em 1751, Biblioteca Nacional, Paris.)*



A Enciclopédia, *dirigida por Diderot, não serviu apenas aos assuntos filosóficos, mas também para a difusão de novos conhecimentos científicos, como as notações químicas, feitas por Lavoisier, Dalton e Priestley, abandonando a alquimia antiga. Uma gravura da* Enciclopédia *representa um laboratório e uma tabela de elementos. (Bibl. Nacional Braidense, Milão.)*

materialista própria, que integra conceitos explicativos das ciências biológicas e se afasta da física. Em vários escritos seus encontra-se essa concepção, especialmente na *Carta sobre os Cegos, Pensamentos sobre a Interpretação da Natureza* e *Sonho de D'Alembert.*

A principal idéia de Diderot é a da existência de uma organização na natureza, que a faz compor um verdadeiro sistema, isto é, um conjunto onde tudo está unido, constituindo uma cadeia contínua, desde as formas mais primitivas de organização da matéria até as mais complexas, nos domínios do humano.

Esse "sistema da natureza" estaria animado por um fluxo, tal como aquele concebido por Heráclito de Éfeso (séc. VI-V a.C.) na Antiguidade. O Universo é, assim, visto por Diderot como obediente às leis formuladas por Descartes para a matéria; é dinâmico e está em permanente transformação, em vez de estático e criado como um conjunto de coisas fixas, como concebia a tradição aristotélica e escolástica cristã.

Diferentemente de Descartes, que supõe o movimento como algo ajuntado à matéria (cuja essência seria a extensão), Diderot esposa a tese de John Toland (1670?-1722) de que o movimento constitui a própria essência da matéria. Aproveita, assim, a teoria idealista de Leibniz sobre as mônadas e confere-lhe um significado positivo. Os corpos não seriam movimentados por forças exteriores, mas os próprios átomos conteriam forças internas, ou seja, uma espé-

Os aristocratas da geração que precedeu a Revolução Francesa gostavam de se deliciar com os prazeres da mesa farta. (Acima, J. F. Troy: "O Almoço das Ostras".) Os filósofos não ficavam atrás, como mostra a água-forte de Isuber, abaixo, onde se vêem Voltaire, o padre Adam, o abade Mauri, D'Alembert, Condorcet, Diderot e La Harpe. (Biblioteca Nacional, Paris.)

FABBRI

cie de energia cinética ou potencial, responsável maior pelas transformações de toda a natureza.

Todos os seres — afirma Diderot, aproximando-se de Heráclito — carregam dentro de si elementos de oposição, o ser e o não-ser são partes de todos os conjuntos. "Em vida" — escreve Diderot —, "eu ajo e reajo como uma massa; morto, eu ajo e reajo sob a forma de moléculas. Nascimento, vida, decadência são apenas mudanças de forma."

Dentro de tal concepção, é perfeitamente dispensável a postulação da existência de um criador ou qualquer ser sobrenatural para explicar os fenômenos materiais. Todas as transformações, desde o caos até a ordem, deveriam ser explicadas como interação de partículas materiais elementares. O que se percebe como ordem natural não seria mais que a apreensão das leis do movimento, tal como aparecem representadas pelos corpos materiais.

Diderot não interpreta a natureza como um sistema puramente físico (como os demais materialistas de sua época), mas como um sitema orgânico e biológico, dentro do qual é fundamental a hipótese de sensibilidade da matéria. Tanto a matéria inorgânica quanto a organizada, isto é, os seres vivos, são vistas como capazes de sensibilidade. Postulando o movimento e a sensibilidade como inerentes a toda matéria, Diderot supunha que se poderia explicar toda a cadeia de fenômenos naturais, tanto físicos quanto mentais. Tudo que a natureza contém seria produto de matéria em movimento, submetida a processos de fermentação produzidos pelo calor.

Em toda essa concepção geral do Universo está implícita uma teoria da evolução biológica. Diderot, ao contrário de seus contemporâneos, soube integrar em sua visão do mundo os primeiros resultados de estudos científicos que fundamentariam as teorias evolucionistas do século seguinte. Entre os diversos reinos da natureza, Diderot não vê abismos inexplicáveis. "Como D'Alembert distingue-se de uma vaca" — escreve Diderot — "eu não posso compreender inteiramente. Mas um dia a ciência explicará." Enquanto esse dia não chegava, tentou traçar a história do Universo desde o inconsciente até a vida espiritual.

Onde encontrar a justiça?

O materialismo organicista de Diderot fundamenta uma ética cujos princípios podem ser encontrados também no *Sonho de D'Alembert*. Nessa obra afirma que vontade e livre arbítrio são conceitos sem sentido, meras abstrações que só servem para obscurecer os fatos. A vontade no homem desperto, tanto quanto naquele que está sonhando, não seria mais do que o último impulso do desejo e da aversão. Em outros termos, seria o último resultado de tudo aquilo que o indivíduo experimentou desde o momento de seu nascimento. A vontade e o livre arbítrio seriam, portanto, rigorosamente determinados pelo sistema natural de que o homem faz parte.

Da mesma forma, as noções de justiça e injustiça seriam relativas e a conduta justa ou injusta, assim como os atos da vontade, teria como fundamento causas físicas. Para Diderot "é possível encontrar em nossas necessidades naturais, em nossa vida, em nossa existência, em nossa organização e em nossa sensibilidade, que nos expõe à dor, uma base eterna do justo e do injusto". Sendo de natureza física os últimos motores da conduta humana, não existe, para Diderot, nenhuma solução de continuidade entre os seres inferiores e as ações morais. Conceber a conduta moral como negação das necessidades naturais mais profundas seria um erro.

Segundo Diderot, o erro tem um responsável: são as convenções sociais, que desnecessariamente restringem as bases biológicas da conduta humana. Um século antes de Freud, Diderot mostrou os perigos da repressão sexual, tema desenvolvido no *Sonho de D'Alembert* e na novela *A Religiosa* Toda filosofia que "tende a manter o homem em uma espécie de embrutecimento e em uma mediocridade de prazeres e de felicidade" seria contrária à natureza e, portanto, absurda. O esplendor das ciências, das artes liberais e das artes mecânicas, em suma, o grau de desenvolvimento mental de uma nação,

dependeria de uma legislação que favorecesse o desejo e a liberdade de fruir.

A civilização do país a que pertencia Diderot não favorecia os ideais de seu humanismo naturalista. Por isso ele construiu uma obra polêmica que minava as bases intelectuais da sociedade francesa do século XVIII. O caráter extremamente revolucionário de seus escritos fez com que uma grande parte tivesse sua publicação impedida e, dessa forma, somente as gerações seguintes começariam a tomar contato com toda a dimensão de seu gênio.

CRONOLOGIA

1713 — *Diderot nasce em Langres, a 5 de outubro.*
1726 — *Diderot recebe a tonsura.*
1728 — É publicada, na Inglaterra, a *Cyclopaedia* de Chambers.
1732 — *Diderot torna-se "maître des arts" pela Universidade de Paris.*
1741 — *Encontra Antoinette.* Hume escreve os *Ensaios Morais e Políticos.*
1742 — *Diderot inicia sua amizade com Rousseau.*
1743 — *Casa-se com Antoinette.*
1746 — *Diderot é convidado a traduzir a* Cyclopaedia *de Chambers.*
1747 — *Redige o* Passeio do Cético, *que será publicado em 1830.*
1748 — *Publica* Jóias Indiscretas. Surge *O Espírito das Leis* de Montesquieu.
1749 — *Diderot publica* Carta sobre os Cegos. *A 24 de julho é encarcerado.*
1750 — *O* Prospecto *da* Enciclopédia *é levado ao conhecimento do público.*
1751 — *Publicação do primeiro tomo da* Enciclopédia.
1752 — *Primeira condenação da* Enciclopédia.
1754 — *Diderot publica os* Pensamentos sobre a Interpretação da Natureza. Surge o *Discurso sobre a Origem da Desigualdade* de Jean-Jacques Rousseau.
1756 — Nasce Mozart. Início da Guerra dos Sete Anos.
1760 — *Diderot escreve* A Religiosa.
1762 — Supressão da ordem dos jesuítas na França. O *Emílio* de Rousseau é condenado.
1769 — *Diderot termina* O Sonho de D'Alembert.
1770 — Nascimento de Beethoven.
1773 — *Diderot escreve* Jacques, o Fatalista. *Viaja para a Rússia.*
1774 — *Deixa Petersburgo e retorna a Paris.* Morte de Luís XV e ascensão de Luís XVI.
1775 — Início da guerra de independência americana.
1776 — *Diderot publica o* Colóquio de um Filósofo com a Marechala.
1784 — *Falece em Paris.*

BIBLIOGRAFIA

DIDEROT, DENIS: *Oeuvres Complètes,* Ed. J. Assezat e M. Tourneux, 20 vols., Paris, 1875-1877.
WILSON, ARTHUR M.: *Diderot: the Testing Years (1713-1759),* Nova York, 1957.
CROCKER, LESTER G.: *Diderot, the Embattled Philosopher,* Ann Arbor, Michigan, 1954.
FABRE, J.: *Deux Définitions du Philosophe: Voltaire et Diderot* in *Lumières et Romanticisme. Energie et Nostalgie de Rousseau à Mickiewicz,* Paris, 1963.
CASINI, P.: *Diderot "Philosophe",* Bari, 1962.
MAUZI, R.: *L'Idée du Bonheur dans la Littérature et la Pensée Française au XVIII.e Siècle,* Paris, 1960.
NIKLAUS, R.: *Le "Méchant" selon Diderot* in *Saggi e Ricerche di Letteratura Francese,* vol. II, Milão, 1961.
DIECKMANN, H.: *Cinq Leçons sur Diderot,* editado por J. Pommier, Genebra e Paris, 1959.
LEFÈBVRE, H.: *Diderot,* Paris, 1951.
GORDON, D. H. e TORREY, N. L.: *The Censoring of Diderot's Encyclopédie and the Re-established Text,* Nova York, 1947.
KEMPF, R.: *Diderot et le Roman, ou le Démon de la Présence,* Paris, 1964.

© COPYRIGHT MUNDIAL, 1973 — ABRIL S. A. CULTURAL E INDUSTRIAL — SÃO PAULO — BRASIL

CAPÍTULO 34

SNARK INTERNATIONAL

Allan Ramsay (1713-1784) retratou Rousseau em roupas de armênio. (Gal. Nac. da Escócia). Na pág. anterior: busto de Rousseau, por Houdon, Museu Fabre, Montpellier. (Fabbri).

Numa tarde do ano de 1749, um homem caminhava pela estrada entre Paris e Vincennes. São treze quilômetros de terra batida, as árvores estão desfolhadas e distanciam-se muito umas das outras. Quase não há sombra alguma para suavizar o calor excessivo do verão, e o homem cansa-se fazendo o percurso a pé, pois não tem dinheiro para alugar um fiacre. É relativamente moço, com seus trinta e sete anos de idade, e procura apressar o passo para chegar mais cedo. Carrega consigo um exemplar do *Mercure de France* para distrair-se e lê ao acaso o que lhe cai sob os olhos. Num desses momentos, tem a atenção despertada por uma notícia sobre o concurso da Academia de Dijon para o ano seguinte. Os interessados deveriam escrever sobre o tema: "Se o progresso das ciências e das artes contribuiu para corromper ou apurar os costumes".

A notícia deixa-o subitamente transtornado. Toma-se de um entusiasmo como jamais sentira e divisa um outro universo mental. Sente a cabeça tonta como se estivesse embriagado e o coração bate com violência, dificultando a respiração e o andar. Arroja-se debaixo da primeira árvore que oferece sombra e ali fica mais de meia hora em intensa agitação interior. Ao levantar-se, fica surpreso com a roupa toda molhada de lágrimas, sem ter sentido derramá-las. Imediatamente põe-se a tomar notas para responder à questão proposta e redige uma pequena dissertação.

Nascia, assim, a primeira de uma série de obras de pensamento em que a mesma carga emocional estaria sempre presente, compondo um conjunto de idéias radicadas profundamente na vida do autor e da qual não podem ser desligadas.

O despertar da imaginação

Chamava-se Jean-Jacques Rousseau e nascera em Genebra, a 28 de junho de 1712, filho de Isaac Rousseau, cujos antepassados protestantes provinham da região de Paris e da Sabóia e se refugiaram na cidade de Calvino, durante as guerras religiosas na França do século XVI. O primeiro desses antepassados

"Nasci quase morto; poucas esperanças tinham de me salvar. Trazia comigo o germe duma enfermidade que os anos pioraram e que, agora, não me dá descanso senão para deixar-me, com maior crueldade, sofrer de outro modo. Uma irmã de meu pai . . . cuidou tanto de mim que conseguiu salvar-me." (Genebra, cidade natal de Rousseau, numa gravura; Civica Raccolta Stampe Bertarelli, Milão.)

chamava-se Didier e obtivera o direito de cidadania em Genebra no ano de 1555. Quase todos eram relojoeiros e alcançaram relativa fortuna, mas nunca chegaram a pertencer à aristocracia; enquadravam-se dentro dos limites da burguesia média.

Isaac Rousseau não fugia à regra, mas era um pouco mais pobre do que os demais parentes em virtude de ter que partilhar a herança com catorze irmãos. Casou-se com Suzanne Bernard, filha do pastor da localidade, e logo depois do nascimento do primeiro filho, partiu para Constantinopla a fim de tornar-se relojoeiro num harém. Deixou a esposa sozinha em Genebra e Suzanne, mulher de grande beleza e encantos espirituais, passou a ser assediada por outros homens. Era, contudo, uma mulher extremamente fiel e amava Isaac desde a meninice. Não suportando a separação e temendo as constantes investidas dos admiradores, implorou ao marido para que voltasse sem demora. Isaac não se fez esperar e abandonou o harém: dez meses depois, nascia fraco e doentio o filho Jean-Jacques e a mãe falecia do parto.

Durante muito tempo, pai e filho viveram do culto a Suzanne e os dois "devoraram" uma grande coleção de romances que ela deixara. Liam sem parar após a ceia e assim passavam a noite. Os romances esgotaram-se logo, deixando traços marcantes no caráter do menino: imaginação exacerbada e visão profundamente dramática das relações humanas. Quando Jean-Jacques tinha sete anos de idade e os livros da mãe se esgotaram, os dois passaram a ler a biblioteca do pai de Suzanne, onde encontraram outro tipo de obras: *História da Igreja e do Império*, de Le Suer; *Discurso sobre a História Universal*, de Bossuet; *Homens Ilustres*, de Plutarco; *Metamorfoses*, de Ovídio; *Os Mundos*, de Fontenelle; e algumas peças de Molière.

O rumo dessa educação foi interrompido por um incidente cujas *conse-*

SNARK INTERNATIONAL

"Enfim chego: vejo a Sra. de Warens. Esta época de minha vida determinou meu caráter . . . Estava na plenitude dos meus dezesseis anos." Tornando-se protetora de Rousseau, a Sra. de Warens exerceu profunda influência sobre ele, acompanhando-o durante sua adolescência. (Encontro de Rousseau com a Sra. de Warens, ilustração das Confissões, *Biblioteca Nacional de Paris.)*

qüências tiveram influência decisiva na vida do menino. O pai era um homem instável e despreocupado e às vezes deixava-se tomar por reações violentas. Numa dessas ocasiões desentendeu-se com um certo capitão Gauthier e este, para vingar-se, acusou-o de desembainhar a espada dentro da cidade. Procurado para ser preso, Isaac, invocando a lei, exigiu que o acusador também fosse preso, até que a questão viesse a julgamento. Não o conseguindo e afirmando que assim ficavam comprometidas a honra e a liberdade dos cidadãos, preferiu expatriar-se pelo resto da vida, não participando mais da vida do filho.

Jean-Jacques ficou sob a tutela do tio Bernard, que o enviou para Bossey a fim de estudar com o ministro Lambercier. Em Bossey, viveu os prazeres de estar em contato com a natureza e ligou-se afetivamente ao primo Abraham, além de fazer amizade com a filha do ministro Lambercier.

A estada em Bossey estendeu-se até 1724, quando Jean-Jacques completava doze anos de idade. De volta a Genebra, passa dois ou três anos na casa de um tio, aprendendo desenho em companhia do primo. Sonha com ser ministro evangélico, achando bela a tarefa de pregar, mas os recursos econômicos deixados pela mãe não permitiam a continuação dos estudos nesse sentido, e o sentimento de inferioridade social começa a se fazer sentir como um dos fatores determinantes de seu caráter. Enamora-se da Srta. de Vulson, que tem o dobro da sua idade. Apaixona-se também pela Srta. Goton, que brincava de professora com ele. É enviado à casa do notário Masseron para aprender o ofício de moço de recados, mas não mostra qualquer vocação para esse tipo de trabalho. O tabelião considera-o preguiçoso e idiota, e acaba dispensando seus serviços. Outra tentativa profissional não tem melhores resultados, quando vai aprender o ofício de gravador com um certo Sr. Ducommun. Passa a maior parte do tempo a cu-

nhar medalhas para os amigos, é acusado de fabricar dinheiro falso e degenera moralmente, tornando-se medroso, dissimulador e ladrão, roubando de tudo, menos dinheiro. Desanimado com a situação na oficina, volta aos prazeres da leitura, alugando livros de uma senhora chamada La Tribu. Em um ano esgota toda a sua biblioteca.

Além dos livros, Jean-Jacques encontra consolo nos passeios pelo campo. Isso, no entanto, só podia ser feito nos domingos e fora dos muros da cidade. Nessas ocasiões, esquecia-se completamente de voltar e acabava encontrando fechadas as portas da cidade. Num primeiro atraso, foi repreendido severamente pelo mestre; no segundo, os castigos corporais fizeram-se acompanhar de ameaças de que uma terceira vez não seria tolerada. O terceiro atraso aconteceu e com isso teve início outro período na vida de Jean-Jacques.

Na noite de 15 de março de 1728, dormiu na esplanada externa das portas da cidade, jurando partir para sempre quando raiasse o dia. Partia animado pelos mais belos sonhos. Livre e senhor de si mesmo acreditava poder fazer tudo o que quisesse. Entrava com a maior segurança no mundo, onde julgava poder encontrar festins, tesouros, aventuras, amigos e amantes.

Mas nada ocorreu como esperava e Jean-Jacques logo sentiu as angústias da fome. Procurou então o cura de Confignon, Senhor de Pontverre, que se dedicava à tarefa de reconduzir ao seio da Igreja Romana os jovens calvinistas de Genebra. Jean-Jacques orienta logo a conversa nesse sentido, pois era uma maneira fácil de resolver problemas de subsistência, e o cura, pretendendo arrancar mais uma alma à heresia, sugeriu-lhe dirigir-se a Annecy: "Lá encontrareis uma senhora muito caritativa".

Protestante ou católico?

A Sra. de Warens não era uma velha devota como imaginara. Tinha 28 anos de idade, um belo rosto, olhos azuis plenos de doçura, cor de pele maravilhosa e um pescoço encantador. Jean-Jacques tornou-se imediatamente prosélito católico, pois, para ele, uma religião prega-

FABBRI

Nesta casa de campo — chamada Les Charmettes e de propriedade da Sra. de Warens — Rousseau viveu dos vinte aos vinte e oito anos, lendo muito e escrevendo alguns poemas.

da por missionária tão encantadora não poderia deixar de conduzir ao paraíso. A Sra. de Warens quis conservá-lo junto a si, mas por prudência achou melhor enviá-lo a Turim, onde havia um asilo destinado a catecúmenos. Chamava-se Asilo do Espírito Santo e causou a pior impressão no jovem Jean-Jacques. Suportou, contudo, os aspectos negativos e representou o papel de catecúmeno porque não via como safar-se.

Foi declarado converso, fizeram-lhe uma coleta que rendeu vinte francos: estava livre para novas aventuras.

Os vinte francos acabaram logo e Jean-Jacques viu-se obrigado a procurar trabalho. Ofereceu seus conhecimentos como gravador à Sra. Basile, com a qual ficou pouco tempo, e depois trabalhou como secretário da condessa de Vercellis, da qual roubou uma fita cor de rosa, pondo a culpa na camareira. Com o falecimento da condessa, três meses depois, passou a ser empregado do conde de Gouvon. Enamorou-se da jovem nora do

FABBRI

O rei Luís XV entusiasmou-se com a ópera de Rousseau O Adivinho da Aldeia *e quis conhecê-lo. (Luís XV, por Maurice Quentin de La Tour (1704-1788), Museu do Louvre, Paris.)*

conde, e estudou latim com o filho do dono da casa, que era padre e o fez ler obras de Virgílio.

Ávido de aventuras, deixou a casa do conde de Gouvon, ao encontrar um velho conhecido de Genebra, chamado Bâcle, com o qual perambulou algum tempo até resolver voltar para a companhia da Sra. de Warens, como melhor forma de manter a subsistência. De novo em Annecy, ajuda a protetora em trabalhos de medicina e alquimia e principalmente lê muito: Puffendorf, Saint Evremond, a *Henríada* de Voltaire, Bayle, La Bruyère e La Rochefoucauld. Estuda música e esforça-se por decifrar as cantatas de Clérambault, até que a Sra. de Warens resolve enviá-lo para um seminário, onde deveria melhorar os conhecimentos de latim. Mais importante, contudo, foram os estudos de música na casa do Sr. Le Maître, no inverno de 1729/30, que lhe permitiram ficar sabendo o suficiente para apresentar-se como professor de música. Com isso, conseguiu ganhar o sustento nos meses seguintes, quando, na ausência da Sra. de Warens, perambulou por Lausanne e Neuchâtel e chegou a visitar Paris, onde permaneceu poucos dias.

De volta à casa da Sra. de Warens, agora instalada em Chambéry, aí viveu vários anos, lendo muito e começando a escrever. Em 1740, tornou-se preceptor de dois filhos do Sr. de Mably e malogrou totalmente, mas não deixou de aproveitar a experiência, escrevendo um *Projeto de Educação de M. de Sainte-Marie* e acumulando conhecimentos para a futura grande obra pedagógica que seria o *Emílio.*

Dois anos depois, chega a Paris disposto a conquistar a cidade. Leva consigo um novo sistema de notação musical, uma ópera, uma comédia e uma coleção de poemas. Procura a fama e o sucesso, mas os resultados não são nada animadores: o sistema de notação musical é friamente recebido pela Academia de Ciências e por Rameau (1683-1764) e o bailado *As Musas Galantes,* que consegue fazer apresentar na ópera de Paris, atrai pouquíssima atenção. Não fosse isso suficiente, sofre a humilhação de não ser correspondido no amor pela Sra. Dupin, e um resumo que faz para uma ópera composta por Rameau e Voltaire (1694-1778) é apresentado em Versalhes sem que seu nome seja citado. Tem melhor sorte, entretanto, na amizade com o filósofo Condillac (1715-1780) e com Denis Diderot (1713-1784), que lhe encomenda artigos sobre música para a *Enciclopédia.*

Em 1745, liga-se a Thérèse Levasseur, com a qual teria cinco filhos, todos entregues a orfanatos, porque achava que não poderia cuidar deles sendo pobre e doente. O remorso por isso será seu companheiro para o resto da vida; para livrar-se dele preocupou-se sempre em encontrar justificativas.

Finalmente, a glória

Em 1749, Diderot publica sua *Carta sobre os Cegos,* na qual expressa claramente posições ateístas. Por esse motivo foi preso durante três meses em Vincennes, onde Jean-Jacques visita o amigo quase todos os dias. Foi numa dessas

"Oh! virtude, ciência sublime das almas simples! Serão necessários, então, tanta pena e tanto aparato para conhecer-te? . . . não bastará para aprender tuas leis, voltar-se sobre si mesmo e ouvir a voz da consciência no silêncio das paixões? Aí está a verdadeira filosofia . . ." (Gravura representando a Rua Saint Denis, Paris, em 1745, Civica Raccolta Stampe Bertarelli, Milão.)

tardes que entreviu o caminho a ser trilhado pelo seu pensamento inquieto, ao responder negativamente à questão sobre se o progresso das ciências e das artes tinha contribuído para aprimorar os costumes.

No ano seguinte recebeu o primeiro prêmio nesse concurso e com ele veio também a fama, há tanto esperada, e sobretudo a possibilidade de ser ouvido por círculos mais amplos. Dois anos depois, um *intermezzo* operístico de sua autoria, *O Adivinho da Aldeia*, é levado à cena em Fontainebleau e lhe é oferecida uma pensão real, que orgulhosamente recusa. Publica a *Carta sobre a Música Francesa*, na qual defende o estilo italiano; visita Genebra, onde retorna à fé protestante que abjurara e escreve dois discursos *Sobre a Origem da Desigualdade* e *Sobre a Economia Política*, o último por encomenda de Diderot para a *Enciclopédia*.

Em 1756, passa a morar no Ermitage, uma enorme casa em Montmorency, posta à sua disposição pela Sra. d'Epinay. Ali põe-se a escrever o romance epistolar *A Nova Heloísa*, obra bem típica de sua personalidade romântica. É a estória de um homem que conhece o amor mais pela imaginação do que na realidade. Os cuidados exteriores de que cerca o trabalho não são menos significativos: usava o mais belo papel dourado, pó de ultramarino e de prata para secar a tinta e fita azul para costurar os cadernos. Ao mesmo tempo, apaixona-se pela Sra. d'Houdedot, briga com o amigo Diderot por achá-lo implicado em intrigas com a referida senhora e apresenta os primeiros sinais claros da mania de perseguição, que se torna cada vez mais doentia nos anos seguintes.

Em 1757, deixa o Ermitage e passa a viver em Montlouis, onde permanece durante cinco anos muito produtivos e felizes. Escreve a *Carta sobre os Espetáculos*, em que critica um artigo de D'Alembert sobre Genebra, publicado na *Enciclopédia*, e opõe-se ao estabeleci-

mento de um teatro na cidade natal. Completa *A Nova Heloísa* e redige as duas obras teóricas que marcarão toda a história da teoria política e da pedagogia: o *Emílio* e o *Contrato Social.*

Perseguição e loucura

Os dois livros, imediatamente depois da publicação em 1762, são considerados altamente ofensivos às autoridades e, assim, inicia-se o período mais negro da vida do autor. Os problemas agora não são mais com os amigos e as amantes, mas com as autoridades e a opinião pública. Ordena-se sua prisão e Rousseau vê-se obrigado a deixar a França, refugiando-se em Neuchâtel, então sob domínio de Frederico II da Prússia. Passa a usar roupas armênias para disfarçar-se e escreve a *Carta a Cristophe de Beaumont,* na qual ataca o arcebispo de Paris por ter condenado o *Emílio.* O mesmo sentido têm as *Cartas Escritas na Montanha,* réplica a J. B. Tronchin, que ordenara a queima do *Emílio* e do *Contrato Social.* Em 1764 prepara um inacabado *Projeto de Constituição para a Córsega,* a pedido de Matteo Buttafuoco.

Ainda em 1764, toma conhecimento de um panfleto anônimo que circula em Paris sob o título de *O Sentimento dos Cidadãos,* no qual é atacado como hipócrita, pai sem coração e amigo ingrato. O panfleto tinha sido escrito por Voltaire e feriu profundamente Rousseau. Pôs-se então a escrever as *Confissões,* onde, em quase mil páginas, procura explicar toda sua vida e seu pensamento. Com isso, o livro tornou-se uma síntese completa do autor como homem, romancista, filósofo e educador.

Os infortúnios não pararam aí. Em 1765, atacado pelos protestantes de Neuchâtel, que chegam a jogar pedras em sua casa, abandona Môtiers e dirige-se para a ilha de Saint-Pierre, onde é impedido de ficar. Aceita a oferta de refúgio na Inglaterra, feita pelo filósofo David Hume (1711-1776). Chega a Londres e vai viver em Wootton. As relações com o amigo Hume, no entanto, seriam prejudicadas por uma carta que circulava em Paris. Endereçada a Rousseau e assinada por Frederico II (1712-1786) — na verdade escrita por Horace Walpole (1717-1797) —, criticava ironicamente sua conduta e Rousseau supôs que Hume tivesse alguma coisa a ver com ela. Com delírios de perseguição, imaginava um vasto complô contra ele. A polêmica com Hume divertiu toda a Europa culta e, por fim, Rousseau acabou por deixar a Inglaterra.

De novo na França, publicou o *Dicionário de Música,* no qual trabalhava há anos. Deixa-se dominar outra vez por crises de pânico. Casa-se com Thérèse Levasseur e procura defender-se contra os imaginários conspiradores. Tenta justificar-se diante do mundo, lendo extratos das *Confissões* nos salões parisienses e escrevendo os *Diálogos* e *Rousseau, Juiz de Jean-Jacques.* A última obra técnica seria *Considerações sobre o Governo da Polônia,* a pedido do conde Wielhorski, que desejava conselhos para reforma das instituições políticas de seu país.

Nos últimos dois anos de vida, os sintomas psicóticos diminuem de intensidade e Rousseau pode escrever a mais serena e delicada de suas obras, *Devaneios de um Caminhante Solitário,* que contém descrições da natureza e dos sentimentos humanos feitas com admirável suavidade e beleza. Em 2 de julho de 1778, falece em Ermenonville e é enterrado na ilha dos Choupos. Refugiava-se por fim na natureza, a "mãe comum", em cujos braços buscou subtrair-se "aos ataques de seus filhos".

Natureza ou civilização?

O chamado à natureza e o "evitar os ataques de seus filhos" constituem os motivos fundamentais do pensamento de Rousseau e a fonte de sua contribuição original para a história da filosofia. Essa contribuição não compõe um conjunto sistemático e a riqueza e variedade da obra, as freqüentes contradições, a repugnância pela sistematização conceitual e a permanente vinculação entre as idéias e os conflitos pessoais vividos pelo autor tornam extremamente difícil uma exposição sintética de sua obra. Contudo, é possível desenredar essa teia intrincada e trazer à tona alguns elementos estruturais privilegiados e certos

ARBORIO MELLA

Acima, retrato de Rousseau; abaixo, frontispício do Adivinho da Aldeia, *ópera de Rousseau que obteve grande sucesso em Fontainebleau, em 1752. (Biblioteca Pública de Genebra.)*

LE DEVIN
DU VILLAGE
INTERMÈDE
RÉPRÉSENTÉ A FONTAINEBLEAU
Devant leurs Majestés
les 18. et 24. Octobre 1752.
ET A PARIS PAR
l'Académie Royale de Musique
le 1er. Mars 1753.
PAR
J. J. ROUSSEAU.
Prix 9 ll.
A PARIS

FABBRI

temas dominantes: relações entre natureza e sociedade, moral fundada na liberdade, primazia do sentimento sobre a razão, teoria da bondade natural do homem e doutrina do contrato social.

O primeiro desses elementos estruturais — raiz de toda a filosofia rousseauniana — encontra-se nos discursos *Sobre as Ciências e as Artes* e *Sobre as Origens da Desigualdade.* Neles Rousseau desenvolve a antítese fundamental entre a natureza do homem e os acréscimos da civilização. As obras posteriores levam às últimas conseqüências esse pensamento que, mais do que simples idéia abstrata, é um sentimento radical.

Em síntese, a civilização é vista por Rousseau como responsável pela degeneração das exigências morais mais profundas da natureza humana e sua substituição pela cultura intelectual. A uniformidade artificial de comportamento, imposta pela sociedade às pessoas, leva-as a ignorar os deveres humanos e as necessidades naturais. Assim como a polidez e as demais regras da etiqueta podem esconder o mais vil e impiedoso egoísmo, as ciências e as artes, com todo seu brilho exterior, freqüentemente seriam somente máscaras da vaidade e do orgulho.

A vida do homem primitivo, ao contrário, seria feliz porque ele sabe viver de acordo com suas necessidades inatas. Ele é amplamente auto-suficiente porque constrói sua existência no isolamento das florestas, satisfaz as necessidades de alimentação e sexo sem maiores dificuldades, e não é atingido pela angústia diante da doença e da morte. As necessidades impostas pelo sentimento de autopreservação — presente em todos os momentos da vida primitiva e que impele o homem selvagem a ações agressivas — são contrabalançadas pelo inato sentimento de piedade que o impede de fazer mal aos outros desnecessariamente. Desde suas origens, o homem natural, segundo Rousseau, é dotado de livre arbítrio e sentido de perfeição, mas o desenvolvimento pleno desses sentimentos só ocorre quando estabelecidas as primeiras comunidades locais, baseadas sobretudo no grupo familiar. Nesse período da evolução, o homem vive a idade de ouro, a meio caminho entre a

SNARK INTERNATIONAL

"Conheço meu coração e conheço os homens. Não sou da mesma massa daqueles com que lidei; ouso crer que não sou feito como os outros." (Rousseau em seu quarto, na ilha de Saint-Pierre, Bibl. Nacional, Paris.)

brutalidade das etapas anteriores e a corrupção das sociedades civilizadas. Esta começa no momento em que surge a propriedade privada.

A crítica às sociedades civilizadas e a idealização do homem primitivo, manifestadas a todo passo nas obras de Rousseau, foram vistas por muitos intérpretes como expressão de um desejo de retorno à animalidade. Alguns o aproximaram dos cínicos gregos, especialmente de Diógenes (c. 413-327 a.C.), que admirava os animais e celebrava os rituais antropofágicos da mitologia. Voltaire, entre outros, fez essa aproximação, certamente com ironia, ao dizer do autor do *Contrato Social* que "ninguém jamais pôs tanto engenho em querer nos converter em animais" e que ler Rousseau faz nascer "desejos de caminhar em quatro patas". Tal interpretação é sem dúvida incorreta e deve ser entendida apenas como expressão do sarcasmo voltairiano. O que Rousseau sempre pretendeu não foi exaltar a animalidade do selvagem, porém sua mais profunda humanidade em relação ao homem civilizado. A dignidade da natureza humana frente ao animal é constantemente expressada pelo autor do *Emílio:* "Que ser aqui embaixo, exceto o homem, sabe observar os outros, medir, calcular, prever seus movimentos, seus efeitos, e unir, por assim dizer, o sentimento da existência comum ao de sua existência individual? . . . Mostrem-me outro animal sobre a terra que saiba fazer uso do fogo e admirar o Sol . . . Eu posso observar, conhecer os seres e suas relações, posso sentir o que é a ordem, a beleza, a virtude; posso contemplar o Universo e elevar-me até a mão que o governa; posso amar o bem e fazê-lo; e me compararia com os animais? . . . que coisa maior poderia eleger do que ser homem?"

O homem, para Rousseau, não se regenera pela destruição da sociedade e com o retorno à vida no meio das florestas. Embora privado, no estado social, de muitas vantagens da natureza, ele adquire outras: capacidade de desenvolver-se mais rapidamente, ampliação dos horizontes intelectuais, enobrecimento dos sentimentos e elevação total da alma. Se os abusos do estado social civilizado não o colocassem abaixo da vida primitiva, o homem deveria bendizer sem cessar o instante feliz que o arrancou para sempre da animalidade e fez de um ser estúpido e limitado uma criatura inteligente. O propósito visado por Rousseau é combater os abusos e não repudiar os mais altos valores humanos.

Os abusos centralizam-se, para ele, na perda de consciência a que é conduzido o homem pelo culto dos refinamentos, das mentiras convencionais, da ostentação da inteligência e da cultura, nas quais se busca mais a admiração do próximo do que a satisfação da própria consciência. Rousseau, em uma palavra, não pretende queimar bibliotecas ou destruir universidades e academias; reconhece a função útil das ciências e das artes, mas não quer ver os artistas e intelectuais submetidos aos caprichos frívolos das modas passageiras. Pelo contrário, glorifica os esforços laboriosos da conquista intelectual verdadeira,

"O que há de mais cruel ainda é que, todos os progressos da espécie humana distanciando-a incessantemente de seu estado primitivo, quanto mais acumulamos novos conhecimentos, tanto mais afastamos os meios de adquirir o mais importante de todos, e ainda que, num certo sentido, à força de estudar o homem, tornamo-nos incapazes de conhecê-lo." (Gravura do séc. XVIII mostra Ermitage, uma das casas em que Rousseau viveu; Museu Rousseau, Montmorency.)

que se realiza na luta contra os obstáculos e na atividade criadora do espírito livre de pressões.

O retorno à pureza da consciência natural é o dever fundamental de todo homem, segundo Rousseau. Com isso, ele retoma de certa forma, o "conhece-te a ti mesmo" socrático. Em Sócrates, no entanto, a análise da consciência tem significado completamente diverso, inserindo-se em outro quadro de referências. Diante dos filósofos anteriores que se preocupavam em descobrir a constituição fundamental do mundo da matéria, Sócrates reivindicou como centro do pensar filosófico o próprio homem e os valores que orientam sua conduta. Mas a diferença maior entre Sócrates e Rousseau não reside nisso mas no fato de que o "conhece-te a ti mesmo" socrático é tarefa intelectual a cargo da razão e Rousseau, ao contrário, vê no intelecto uma faculdade que conduz o homem para fora de si mesmo. Rousseau aponta o sentimento, essa "outra faculdade infinitamente mais sublime", como o verdadeiro caminho para a penetração na essência da interioridade.

O sentimento como instrumento de penetração na essência da interioridade é outro dos elementos estruturais do pensamento de Rousseau. Núcleo central de todo pensar filosófico, constituiria a chave com que se pode compreender toda a natureza e alcançar misticamente o próprio infinito. Deixar de lado as convenções da razão civilizada e imergir no fundo da natureza através do sentimento significa elevar-se da superfície da terra até a totalidade dos "seres, ao sistema universal das coisas, ao ser incompreensível que a tudo engloba". Perdido o espírito nessa imensidão, o indivíduo não pensa, não raciocina, não filosofa, mas sente com voluptuosidade, abandona-se ao arrebatamento, perde-se com a imaginação no espaço e lança-se ao infinito. Essa imersão mística no infi-

SNARK INTERNATIONAL

ARBORIO MELLA

"Supõe-se que as crianças em liberdade podem colocar-se em más posições e efetuar movimentos suscetíveis de prejudicar a boa conformação de seus membros. Trata-se de um desses raciocínios gratuitos de nossa falsa sabedoria e que jamais uma experiência confirmou." (Ilustração para o Emílio, *Bibl. Nac. de Paris e gravura de Moreau, o Jovem, para* A Nova Heloísa.)

nito da natureza equivale a penetrar na própria interioridade, alcançar a consciência da liberdade e atingir o sentimento íntimo da vida, com o qual o homem teria consciência de sua unidade com os semelhantes e com a universalidade dos seres. No relacionamento místico com a natureza, segundo Rousseau, não se desfruta nada externo ao próprio indivíduo e sua existência; durante o lapso de tempo em que ocorre a relação, o homem basta-se a si mesmo, como se fosse Deus.

A idéia de que o sentimento místico da natureza não pode ser separado do sentimento de interioridade pessoal constitui aquilo que se costuma chamar o espírito "romântico" de Rousseau. Vendo a natureza como fonte da felicidade humana, relevando ao máximo a carga mística de sua vivência e formulando a concepção de que ela só pode ser compreendida pelo sentimento e não pela razão, Rousseau desempenhou papel original dentro da filosofia do século XVIII. Os contemporâneos enciclopedistas, tanto quanto ele, também fizeram da natureza o ponto central de suas teorias. Continuando o movimento do método indutivo de Bacon (1561-1626), da metodologia experimental-matemática de Galileu (1564-1642), da física de Newton (1642-1727) e do empirismo de John Locke (1632-1704), os enciclopedistas do século XVIII tomavam a natureza como fonte de conhecimentos e faziam dela critério de julgamento de idéias e instituições, além de arma de luta contra a tradição escolástica. A natureza, no entanto, é concebida por eles essencialmente como matéria e movimento mecânico, inteiramente exterior ao sujeito humano. Holbach (1723-1789) e Helvetius (1715-1771), por exemplo, objetivam o sujeito cognoscente e reduzem o espírito à natureza e a interioridade à exterioridade. Para Rousseau, ao contrário, a natureza palpita dentro de cada ser humano, como íntimo sentimento de vida. Tomou partido contra os "filósofos" e jamais quis ser chamado assim: "Vi muitas pessoas que filosofavam

muito mais doutamente do que eu; mas sua filosofia parecia, por assim dizer, estranha . . . Estudavam o universo como teriam estudado qualquer máquina que tivessem visto por curiosidade. Estudavam a natureza humana para poder falar sabiamente dela, não para conhecerem-se a si mesmos".

Defendendo a pureza infantil

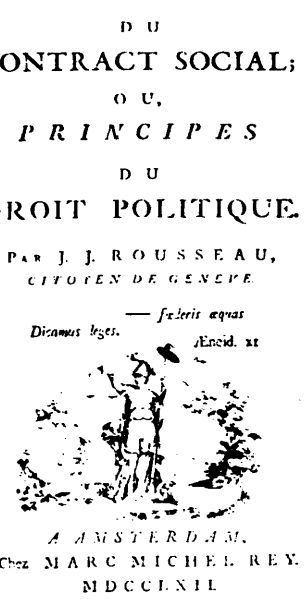
Rousseau desloca, assim, duplamente o centro de gravidade da reflexão filosófica. Em primeiro lugar, não é a razão mas o sentimento o verdadeiro instrumento de conhecimento; em segundo lugar, não é o mundo exterior o objeto a ser visado mas o mundo humano. Ambos os aspectos vinculam-se intimamente e implicam a passagem da atitude teórica para o plano da valorização moral. Dessa forma, o traço mais significativo do pensamento de Jean-Jacques Rousseau passa a residir nos caminhos práticos que ele procurou apontar para o homem alcançar a felicidade, tanto no que se refere ao indivíduo quanto no que se relaciona à sociedade. No primeiro caso, formulou uma pedagogia, que se encontra no *Emílio;* no segundo, teorizou sobre o problema político e escreveu o *Contrato Social,* além de outras obras menores.

O *Emílio* é um ensaio pedagógico sob forma de romance e nele Rousseau procura traçar as linhas gerais que deveriam ser seguidas com o objetivo de fazer da criança um adulto bom. Mais exatamente, trata dos princípios para evitar que a criança se torne má, já que o pressuposto básico do autor é a crença na bondade natural do homem. Outro pressuposto de seu pensamento consiste em atribuir à civilização a responsabilidade pela origem do mal. Conseqüentemente, os objetivos da educação, para Rousseau, comportam dois aspectos: o desenvolvimento das potencialidades naturais da criança e seu afastamento dos males sociais.

A educação deve ser progressiva, de tal forma que cada estágio do processo pedagógico seja adaptado às necessidades individuais do desenvolvimento. A

PLESSNER INTERNATIONAL

"Se a natureza fez bem ou mal quando quebrou a forma em que me moldou, é o que poderão julgar somente depois que me tiverem lido." (Languellière: Rousseau, Gal. degli Uffizi, Florença.)


DU
CONTRACT SOCIAL;
OU,
PRINCIPES
DU
DROIT POLITIQUE.
PAR J. J. ROUSSEAU,
CITOYEN DE GENEVE.
— ferieris æquas
Dicamus leges. (Æneid. XI
A AMSTERDAM,
Chez MARC MICHEL REY.
MDCCLXII.

FABBRI

Quando publicado, em 1762, o Contrato Social *suscitou a ira das autoridades e o autor passou a ser condenado veementemente. (Frontispício da 1.ª edição, Centro Francês de Milão.)*

primeira etapa deve ser inteiramente dedicada ao aperfeiçoamento dos órgãos dos sentidos, pois as necessidades iniciais da criança são principalmente físicas. Incapaz de abstrações, o educando deve ser orientado no sentido do conhecimento do mundo através do contato com as próprias coisas; os livros só podem fazer mal, com exceção do *Robinson Crusoé*, que relata as experiências de um homem livre, em contato com a natureza.

Liberta da tirania das opiniões humanas, a criança, por si mesma e sem nenhum esforço especial, identifica-se com as necessidades de sua vida imediata e torna-se auto-suficiente. Vivendo fora do tempo, nada precisando das coisas artificiais e não encontrando qualquer desproporção entre desejo e capacidade, vontade e poder, sua existência vê-se livre de toda ansiedade com relação ao futuro e não é atormentada pelas preocupações que fazem o homem adulto civilizado viver fora de si mesmo.

É necessário, contudo, prepará-la para o futuro. Isso porque ela tem uma enorme potencialidade, não aproveitada imediatamente. A tarefa do educador consiste em reter pura e intata essa energia até o momento propício. Nesse sentido é particularmente importante evitar a excitação precoce da imaginação, porque esta pode tornar-se uma fonte de infelicidade futura. Outros cuidados devem ser tomados com o mesmo objetivo e todos eles podem ser alcançados ensinando-se a lição da utilidade das coisas, ou seja, desenvolvendo-se as faculdades da criança apenas naquilo que possa depois ser-lhe útil.

Até aqui, o processo educativo preconizado por Rousseau é negativo, limitando-se àquilo que não deve ser feito. A educação positiva deve iniciar-se quando a criança adquire consciência de suas relações com os semelhantes. Passa-se, assim, do terreno da pedagogia propriamente dita aos domínios da teoria da sociedade e da organização política.

A liberdade é o supremo bem

Em todas as obras de Rousseau, os processos educativos, tanto quanto as relações sociais, são sempre encarados do ponto de vista centralizado na noção de liberdade, entendida por ele como direito e dever ao mesmo tempo: " . . .todos nascem homens e livres"; a liberdade lhes pertence e renunciar a ela é renunciar à própria qualidade de homem. Ao reformular tal princípio e dar-lhe o papel fundamental na moral e na política, Rousseau elevou-se muito acima dos contemporâneos e dos precursores. Ninguém como ele afirmou o princípio da liberdade como direito inalienável e exigência essencial da própria natureza espiritual do homem.

Com isso, levou às últimas conseqüências a linha de pensamento iniciada pelo humanismo renascentista e sobretudo pela reforma protestante. Esta última, especialmente, expressava as neces-

"A natureza manda em todos os animais, e a besta obedece. O homem sofre a mesma influência, mas considera-se livre para concordar ou resistir, e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma." (Monumento funerário de Rousseau nas Tulherias, tela a óleo do pintor francês Hubert Robert (1733-1808), Museu Carnavalet, Paris.)

sidades e aspirações das coletividades que reivindicavam o valor da intimidade e os direitos da consciência religiosa de cada um, frente ao princípio católico da autoridade. Essa corrente de idéias desenvolveu-se depois com as teorias do direito natural do século XVII e principalmente com Spinoza (1632-1677) e John Locke, que prenunciam Rousseau. O caminho que será trilhado pelo autor do *Contrato Social* é anunciado por Locke ao formular a teoria do estado da natureza como condição da liberdade e da igualdade e com a afirmação da pessoa humana como sujeito de todo direito e, portanto, fonte e norma de toda lei. Contudo, Locke admite a perda da liberdade quando afirma que "o homem, por ser livre por natureza, ... não pode ser privado desta condição e submetido ao poder de outro *sem o próprio consentimento*". O princípio da liberdade torna-se, assim, apenas uma questão de fato e deixa de ter o valor humanista e a força renovadora da vida social que lhe foram dados por Rousseau.

Com ele, o princípio da liberdade constitui-se como norma, e não como fato; como imperativo, e não como comprovação. Não é apenas uma negação de impedimentos, mas afirmação de um dever de realização das aptidões espirituais. Na consciência da liberdade revela-se a espiritualidade da alma humana; por isso é a exigência ética fundamental e renunciar a ela é renunciar à própria qualidade de homem e "aos direitos da humanidade".

Ao fazer tal afirmação, Rousseau distancia-se de todo individualismo, pois este supõe uma antítese entre cada um e a coletividade e estabelece o valor

Rousseau não suportava o racionalismo dos "filósofos", especialmente de Voltaire, cujo sarcasmo ferino muitas vezes teve como alvo o romântico autor da Nova Heloísa. *Apesar disso, uma gravura do século XVIII une-os no caminho do templo da glória e da imortalidade, em louvor da participação intelectual de ambos na Revolução Francesa. (Biblioteca Nacional de Paris.)*

do indivíduo enquanto indivíduo e não enquanto homem. Rousseau, ao contrário, reivindica a consciência da dignidade do homem em geral e ilumina o valor universal da personalidade humana, cuja consciência moral não se traduz no sentimento particularista do amor próprio mas na universalidade do amor de si. No pensamento de Rousseau, o amor de si, constituindo a interioridade por excelência e a força expansiva da alma que identifica o indivíduo com seus semelhantes, é a ponte que liga o eu individual ao eu comum, a vontade particular à vontade geral. Assim é que todos os cidadãos "poderão chegar a identificar-se, por fim, com o Todo maior, sentir-se membros da pátria, amá-la com esse sentimento delicado que todo homem separado só tem para si mesmo".

A realização concreta do eu comum e da vontade geral implicam necessariamente um contrato social, ou seja, uma livre associação de seres humanos inteligentes, que deliberadamente resolvem formar um certo tipo de sociedade, à qual passam a prestar obediência. O contrato social seria, assim, a única base legítima para uma comunidade que deseja viver de acordo com os pressupostos da liberdade humana.

É necessário, contudo, resolver o problema de encontrar uma forma de associação que continue a respeitar essa mesma liberdade que lhe dá origem. Muito embora o homem seja naturalmente bom, ele é constantemente ameaçado por forças que não só o alienam de si mesmo como podem transformá-lo em tirano ou escravo. Rousseau procura uma forma de associação na qual "cada um unindo-se a todos obedece, porém, apenas a si mesmo e permanece livre" como antes de estabelecer o contrato. Cada um por si mesmo, dando-se para todos, não se dá a ninguém. As possibilidades de desigualdade e injustiça entre os cidadãos são evitadas mediante a "total alienação de cada associado, com todos os seus direitos, em benefício da comunidade". Não sendo total essa alienação, o indivíduo ficará exposto à dominação pelos outros. Em caso contrário, o cidadão não obedece a interesses de apenas um setor do conjunto

"Se tivera de escolher o lugar de meu nascimento . . . teria procurado um país no qual o direito de legislação fosse comum a todos os cidadãos, pois quem melhor do que eles pode saber quais as condições em que lhes convém viver juntos numa mesma sociedade?" (Guache do pintor Moretti, representando o moinho e os jardins de Ermenonville, onde Rousseau terminou os seus dias.)

social, mas à vontade geral, que é "uma força real, superior à ação de qualquer vontade particular". Essa obediência jamais suscita qualquer apreensão, pois a vontade geral, segundo Rousseau, é sempre dirigida para o bem comum.

A alienação total ao Estado envolve igualdade ainda noutro sentido, na medida em que a vontade geral não é autoridade externa obedecida pelo indivíduo a despeito de si mesmo, mas corporificação objetiva de sua própria natureza moral. Aceitando a autoridade da vontade geral, o cidadão não só passa a pertencer a um corpo moral coletivo, como adquire liberdade obedecendo a uma lei que prescreve para si mesmo. É por intermédio da lei que ele ultrapassa os limites da vida apetitiva para seguir os ditames da razão e da consciência. A submissão à vontade geral, possuidora de "inflexibilidade que nenhuma força humana pode superar", conduz a uma liberdade que "resguarda o homem do vício" e a uma moralidade que "o eleva até a virtude". O indivíduo é, assim, investido de uma outra espécie de bondade, aquela virtude genuína do homem, que não é um ser isolado mas parte de um grande todo. Liberto dos estreitos limites de seu próprio ser individual, encontra plenitude numa verdadeira experiência social de fraternidade e igualdade, junto a cidadãos que aceitam o mesmo ideal.

A concepção rousseauniana do direito político é, portanto, essencialmente democrática, na medida em que faz depender toda autoridade e toda soberania de sua vinculação com o povo em sua totalidade. Além disso, a soberania é inalienável e indivisível e, como base da própria liberdade, é algo a que o povo não pode renunciar ou partilhar com os outros, sob pena de perda da dignidade humana. A soberania pode, contudo, ser delegada em suas funções executivas, segundo formas diversas; nascem, assim, os governos monárquicos, aristocráticos e republicanos, cada um devendo corresponder a circunstâncias históricas e geográficas específicas.

Para Rousseau, a lei, como ato da vontade geral e expressão da soberania, é de vital importância, pois determina todo o destino do Estado. Assim os legis-

ladores têm relevante papel no *Contrato Social*, sendo investidos de qualidades quase divinas. É deles que o cidadão "recebe, de certa forma, sua vida e seu ser" e transforma-se superando a existência independente, que usufrui no estado natural, e penetrando na vida moral como um ser comunitário. Esse novo modo de existência não lhe é imposto de fora, mas resulta de uma vontade proveniente do fundo de seu ser interior. Os legisladores devem, assim, assemelhar-se aos deuses, mas perseguindo sempre o objetivo de servir às necessidades essenciais da natureza humana.

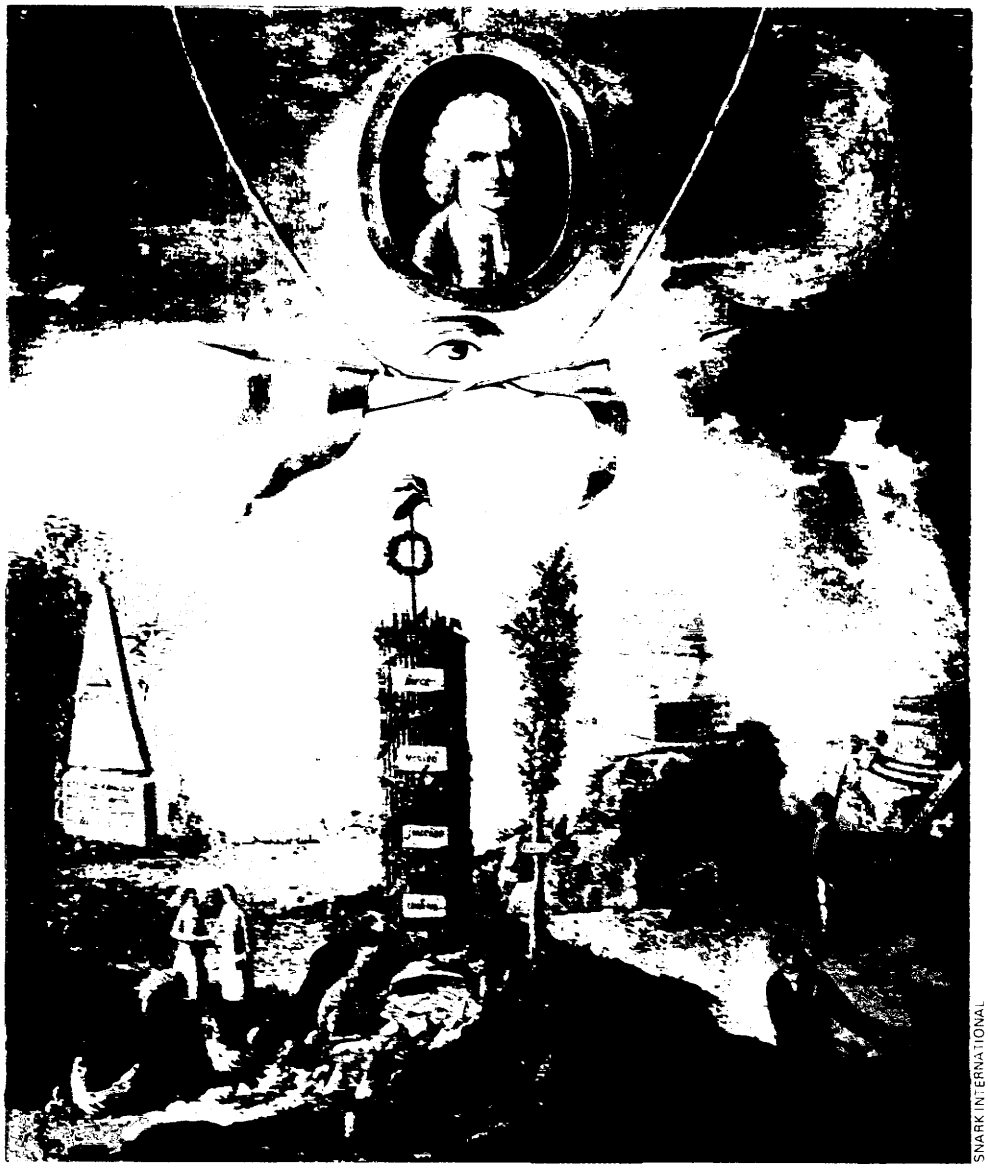
Nos últimos capítulos do *Contrato Social*, Rousseau acrescenta um conjunto de sanções rigorosas que acreditava serem necessárias para a manutenção da estabilidade política do Estado por ele preconizado. Propõe a introdução de uma espécie de religião civil, ou profissão de fé cívica, a ser obedecida pelos cidadãos que, depois de aceitarem-na, deveriam segui-la sob pena de morte. Nisso se viu algo de extremamente chocante, mas é preciso não esquecer que Rousseau jamais foi um liberal no sentido político do termo. Ele não acredita na possibilidade de qualquer rígida separação entre o indivíduo e o Estado — como queriam os teóricos liberais — e acha inconcebível o desenvolvimento da plena vida moral sem ativa participação do indivíduo no corpo inteiro da sociedade; por outro lado, estabelece que a unidade e permanência do Estado depende da integridade moral e da lealdade indivisível de cada cidadão. A profissão de fé cívica formulada por Rousseau reduz-se a alguns poucos dogmas simples que todo ser racional e moral deveria aceitar: crença num ser supremo, vida futura, felicidade dos justos, punição dos culpados. A esses dogmas positivos deve-se acrescentar apenas um negativo: a rejeição de todas as formas de intolerância.

A herança de Rousseau

Jean-Jacques Rousseau não terá sido um filósofo no sentido mais estrito do termo. Seu forte não era o encadeamento lógico das idéias nem a fundamentação rigorosamente racional dos princípios que formulou, nem a penetração analítica dos problemas. Seu pensamento procede antes pela expressão de intuições resultantes da paixão permanente com que viveu todos os problemas da existência mais comum, como também os da cultura no nível superior das idéias. Mas soube como poucos expressar essas intuições e defendê-las apaixonadamente. As idéias correspondentes a essas intuições não são conceitos abstratos mas realidades vividas intensamente e valores morais imersos na mais nervosa sensibilidade. Opor-se aos filósofos não foi para ele apenas assunto teórico, mas questão de honra pessoal.

Toda essa carga emocional e a capacidade de expressão estética que possuía deram força incomum ao seu pensamento e fizeram dele um marco revolucionário dentro da história da cultura. Sua influência estendeu-se aos mais diversos campos. Os princípios de liberdade e igualdade política, formulados por ele, constituíram as coordenadas teóricas dos setores mais radicais da Revolução Francesa (Robespierre era seu fervoróso seguidor) e inspiraram sua segunda fase, quando foram destruídos os restos da monarquia e foi instalado o regime republicano, colocando-se de lado os ideais do liberalismo de Voltaire e Montesquieu (1689-1755). As teorias políticas do idealismo alemão do século XIX — que glorificaram o Estado como Deus na história — também devem a Rousseau, quando passam de sua doutrina de que o Estado é legalmente onipotente para a exaltação absolutista do mesmo. Isso, apesar de Rousseau ter afirmado claramente que a maioria deveria ser limitada por restrições morais, e insistido no direito do povo de derrubar o governo quando este deixasse de ser expressão da vontade geral.

Por outro lado, a valorização rousseauniana do mundo dos sentimentos, em detrimento da razão intelectual, e da natureza mais profunda do homem, em contraposição ao artificialismo da vida civilizada, encontra-se precisamente na base do amplo movimento romântico que caracterizou a primeira metade do século XIX e permanece vigorando até os dias de hoje, como uma das formas básicas de sentir e pensar o mundo.



SNARK INTERNATIONAL

"O verdadeiro fundador da sociedade . . . foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer isto é meu *e encontrou pessoas . . . simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassínios . . . não pouparia ao gênero humano aquele que . . . tivesse gritado . . .: Defendei-vos de ouvir esse impostor . . . os frutos são de todos . . . e a terra não pertence a ninguém!" (Jeaurat de Bertry: Alegoria em honra de Rousseau, Museu Carnavalet, Paris.)*

CRONOLOGIA

1712 *Jean-Jacques Rousseau nasce em Genebra, no dia 28 de junho.*

1719 — É publicado o *Robinson Crusoé* de Daniel Defoe, que expressa um dos traços fundamentais do pensamento de Rousseau.

1722 — *Rousseau passa a estudar na casa do ministro Lambercier, em Bossey.* Rameau publica o *Tratado de Harmonia* e Bach compõe o *Cravo Bem Temperado.*

1728 — *Rousseau foge de Genebra, encontra a Sra. de Warens e converte-se ao catolicismo em Turim.*

1740 — *Torna-se preceptor, mas não consegue bons resultados como pedagogo.* Richardson publica o romance *Pamela e Satã.*

1742 — *Rousseau chega a Paris, em busca de sucesso.* D'Alembert redige o *Tratado de Dinâmica.*

1745 — *Rousseau liga-se a Thérèse Levasseur, com a qual passará toda a vida e terá cinco filhos.*

1749 — *Rousseau redige o* Discurso sobre as Ciências e as Artes.

1752 — *O "intermezzo" operístico de Rousseau,* O Adivinho da Aldeia, *é encenado em Fontainebleau.* A *Enciclopédia,* dirigida por Diderot, é condenada pela primeira vez.

1754 — *Rousseau visita Genebra e volta ao protestantismo.* O filósofo Condillac publica o *Tratado sobre as Sensações.*

1755 — *Rousseau publica os discursos* Sobre a Origem da Desigualdade *e* Sobre a Economia Política.

1756 — *Passa a morar no Ermitage e começa a escrever o romance* A Nova Heloísa.

1757 — *Escreve o* Emílio *e o* Contrato Social. *A mania de perseguição começa a apresentar os primeiros sintomas.*

1762 — *O* Contrato Social *e o* Emílio *são condenados pelas autoridades, e Rousseau é perseguido, refugiando-se em Neuchâtel.*

1764 — *Redige um* Projeto de Constituição para a Córsega *e as* Confissões.

1765 — *É obrigado a deixar Neuchâtel e refugia-se na Inglaterra, junto a David Hume; desconfia do amigo e sente-se cada vez mais alvo de conspirações.*

1767 — *Volta à França, casa-se com Thérèse Levasseur e publica o* Dicionário de Música.

1771 — *Escreve as* Considerações sobre o Governo da Polônia. *Para justificar-se de ataques, alguns reais, outros imaginários, compõe os* Diálogos — Rousseau, Juiz de Jean-Jacques.

1776 — *Escreve os* Devaneios de um Caminhante Solitário.

1778 — *Falece em 2 de julho e é enterrado na ilha dos Choupos, em Ermenonville. Durante a Revolução Francesa, seus restos mortais serão colocados no Panteão.*

BIBLIOGRAFIA

MASSON, P.A.: *La Religion de J. J. Rousseau,* 3 volumes, Paris, 1916.
SCHINZ, ALBERT: *La Pensée Religieuse de J. J. Rousseau et ses Récents Interprètes,* Paris, 1927.
SCHINZ, ALBERT: *La Pensée de J. J. Rousseau,* Alcan, Paris, 1929.
SCHINZ, ALBERT: *État Présent des Travaux sur J. J. Rousseau,* Nova York e Paris, 1941.
WRIGHT, E. H.: *The Meaning of Rousseau,* Oxford, 1929.
HÖFFDING, HARALD: *J. J. Rousseau and his Philosophy,* 1930.
HENDEL, C. W.: *J. J. Rousseau, Moralist,* 2 volumes, Nova York e Oxford, 1934.
GUÉHENO, JEAN: *Jean-Jacques,* 3 volumes, Bernard Grasset, Paris, 1948/52. (Em 1962 foi publicada nova edição com o subtítulo *Histoire d'une Conscience.)*
DERATHÉ, ROBERT: *Le Rationalisme de J. J. Rousseau,* Presses Universitaires de France, Paris, 1948.
DERATHÉ, ROBERT: *J. J. Rousseau et la Science Politique de son Temps,* P.U.F., Paris, 1950.
MORNET, DANIEL: *Rousseau, L'Homme et L'Oeuvre,* Paris, 1950.
BURGELIN, PIERRE: *La Philosophie de l'Existence de J. J. Rousseau,* P.U.F., Paris, 1952.
CASSIRER, ERNST: *The Question of J. J. Rousseau* (original alemão), Nova York, 1954.
STAROBINSKI, JEAN: *J. J. Rousseau, la Transparence et l'Obstacle,* Paris, 1957.
MONDOLFO, RODOLFO: *Rousseau y la Conciencia Moderna* (original italiano), Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1962.

CAPITULO 35
KANT

Pouquíssimos filósofos tiveram uma vida tão despida dos elementos que geralmente se encontram nas biografias das grandes personalidades quanto Immanuel Kant. Nascido numa pequena cidade da Prússia, Königsberg, no dia 22 de abril de 1724, Kant era filho de um artesão humilde, que trabalhava com artigos de couro. Estudou no Colégio Fridericianum e na Universidade de Königsberg; nesta última tornou-se professor catedrático, depois de alguns anos como preceptor de filhos de famílias ricas. Kant não casou nem teve filhos. Faleceu a 12 de fevereiro de 1804, sem jamais ter saído da cidade em que nasceu. Era um homem extremamente metódico, de pequena estatura e físico frágil.

Outros acontecimentos relatados sobre sua vida (a impressão causada pela leitura das obras de David Hume, (1711-1776), a admiração incontida pelo pensamento de Rousseau (1712-1778), a timidez ao proferir a primeira aula) são todos episódios com um único denominador comum: um cérebro que passou a vida investigando o universo espiritual do homem, à procura de seus fundamentos últimos, necessários e universais.

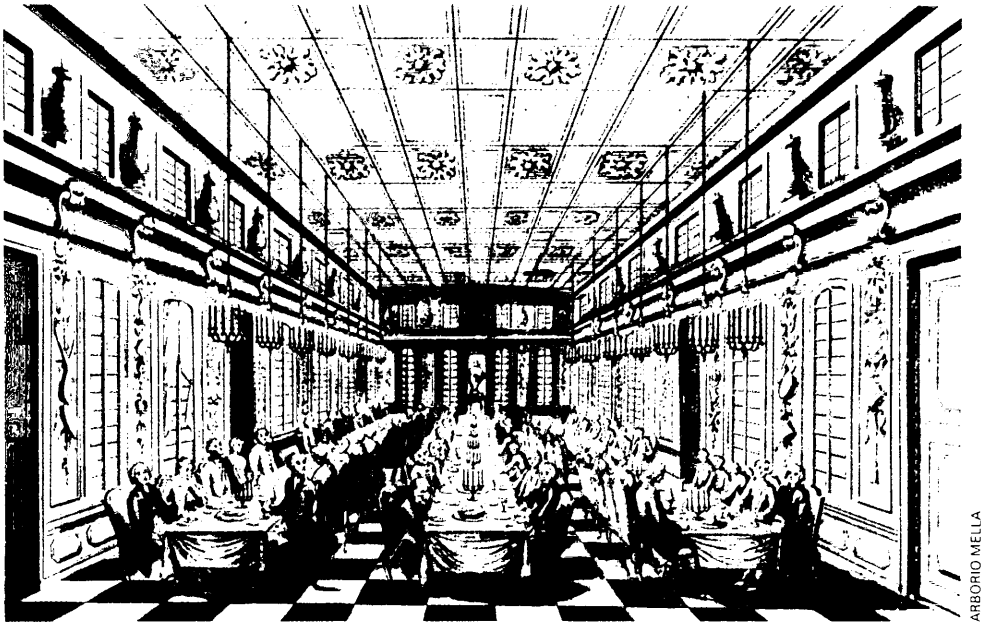
Ponto de convergência do pensamento filosófico anterior, a obra de Kant constitui, ao mesmo tempo, fonte da qual brota a maior parte das reflexões dos séculos XIX e XX.

O universo espiritual, submetido por Kant ao crivo da análise crítica, compunha-se de elementos variados e contraditórios; apesar dessa dificuldade, esses elementos podem ser sintetizados em torno de duas grandes questões, a partir das quais se desdobram inúmeras outras.

A primeira dessas questões diz respeito ao conhecimento, suas possibilidades, seus limites, suas esferas de aplicação. Com relação a esses problemas, a filosofia do século XVIII defrontava-se com duas ciências que se apresentavam como conjuntos de conhecimentos certos e indiscutíveis: a matemática e a física. A matemática tivera grande desenvolvimento a partir do Renascimento — sobretudo devido à criação da geometria analítica por Descartes (1596-1650) e do cálculo infinitesimal por Newton (1642-1727) e Leibniz (1646-1716) —, constituindo-se no próprio modelo do conhecimento científico, graças a seu caráter absolutamente necessário e universal. A física matemática, embora fosse uma disciplina jovem (não tinha mais de dois séculos), triunfara de maneira completa com a sistematização realizada por Newton, também se constituindo num conjunto de proposições necessárias e universais. Seus resultados no estudo do movimento dos corpos e na astronomia indicavam o caminho a ser seguido por todos que pretendessem conhecer os fenômenos naturais. Ao lado da matemática e da física, persistiam ainda no pensamento ocidental os grandes sistemas metafísicos — na Alemanha de Kant, imperava o sistema leibniziano na versão de Christian Wolff (1679-1754) — que pretendiam dar respostas para os problemas da realidade última das coisas. A metafísica, contudo, não era matéria pacífica, capaz de oferecer soluções aceitas unanimemente, apesar de tentar demonstrações rigorosas. Kant foi "despertado do sono metafísico" pelo pensamento de David Hume cujas análises, especialmente do conceito de causalidade, demoliam as pretensões do dogmatismo metafísico de afirmar verdades eternas a respeito da essência última de todas as coisas.

A segunda grande questão que sintetiza o universo das idéias ao tempo de Kant é o problema da ação humana, ou seja, o problema moral. Tratava-se de saber não o que o homem conhece ou pode conhecer a respeito do mundo e da realidade última, mas do que deve fazer, de como agir em relação a seus semelhantes, de como proceder para obter a felicidade ou alcançar o bem supremo. Essa área da reflexão filosófica e sua oposição à razão apenas cognitiva foi revelada a Kant sobretudo pelas obras de Rousseau, que formulou uma filosofia da liberdade e defendeu a autonomia e o primado do sentimento sobre a razão lógica. Por outro lado, Kant, embora

Na página anterior: Retrato de Immanuel Kant; Coleção Bertarelli, Milão. (Plessner International.)



ARBORIO MELLA

A Guerra dos Sete Anos (1756/1763) envolveu Prússia e Inglaterra, de um lado, e Áustria e França, de outro. Com ela, a Prússia, sob liderança de Frederico, o Grande, conseguiu aumentar seu poderio e consolidar sua liderança sobre a Europa central, em detrimento da Áustria. (Festa comemorativa da paz de 1763, no Palácio de Versalhes; Civica Raccolta Stampe Bertarelli, Milão.)

vivendo na distante Königsberg, longe de Paris e dos grandes centros, sempre teve plena consciência dos problemas sociais e políticos da época e tomou partido favorável à Revolução Francesa, na qual via não apenas um processo de transformação econômica, social e política, mas sobretudo um problema moral.

A essas duas grandes questões aliaram-se no espírito de Kant os problemas da apreciação estética e das formas de pensamento da biologia, cujas peculiaridades em relação ao problema do conhecimento e ao problema da moral articulou numa visão sistemática das funções e dos produtos de razão humana. Todos esses problemas foram analisados por Kant em inúmeras obras, redigidas e publicadas desde 1746 até 1798. Entre elas destacam-se: *História Geral da Natureza e Teoria do Céu* (1755), *O Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus* (1763), *Sonhos de um Visionário, Interpretados Mediante os Sonhos da Metafísica* (1766), *Dissertação sobre a Forma e os Princípios do Mundo Sensível e do Mundo Inteligível* (1770), *Prolegômenos a Qualquer Metafísica Futura que Possa Vir a Ser Considerada como Ciência* (1783), *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785). Mas foi sobretudo em três obras que todas as questões filosóficas compareceram diante de um tribunal, especialmente formado para julgar a razão: a crítica. O problema do conhecimento é examinado na *Crítica da Razão Pura* (1781); a *Crítica da Razão Prática* (1788) analisa o problema moral; e a *Crítica da Faculdade de Julgar* (1790) estuda a beleza natural e artística e o pensamento biológico.

Que é conhecer?

Analisando a faculdade de conhecer, na *Crítica da Razão Pura*, Kant distingue duas formas de conhecimento: o

FABBRI

A obra de Kant A Religião dentro dos Limites da Simples Razão *sofreu severa censura por parte de Frederico Guilherme II, rei da Prússia. Segundo um decreto real, o livro desfigurava a essência do cristianismo e o autor não deveria mais abordar questões religiosas, oralmente ou por escrito. (Biblioteca de Frederico Guilherme II, no castelo de Charlottenburg, Berlim.)*

empírico ou *a posteriori*, e o puro ou *a priori*. O conhecimento empírico, como diz a própria expressão, reduz-se aos dados fornecidos pelas experiências sensíveis. Quando se diz, por exemplo, "a porta está aberta", expressa-se um conhecimento que não pode ser desvinculado de uma impressão dos sentidos. O conhecimento puro ou *a priori*, ao contrário, não depende de qualquer experiência sensível, distinguindo-se do empírico pela universalidade e necessidade. Tal é o caso da proposição "a linha reta é a distância mais curta entre dois pontos". Nessa proposição nada se afirma a respeito de determinada linha reta, mas de qualquer linha reta (universalidade); por outro lado, não se declara que a linha reta é a mais curta em certas condições, mas em quaisquer condições (necessidade). A experiência sensível por si só — mostra Kant — jamais produz juízos necessários e universais, de tal forma que todas as vezes que se está diante de juízos desse tipo tem-se um conhecimento puro ou *a priori*.

Ao lado da distinção entre *a posteriori* ou empírico, e *a priori* ou puro, impõe-se — segundo Kant — distinguir entre juízo analítico e juízo sintético. No primeiro, o predicado já está contido no sujeito, de tal forma que o juízo em questão consiste apenas em um processo de análise, através do qual se extrai do sujeito aquilo que já está contido nele. Para Kant, o juízo "os corpos são extensos" é desse tipo, pois o predicado "extensos" está contido implicitamente no sujeito "corpos". Isso significa que não é possível pensar o conceito de corporeidade sem pensar, ao mesmo tempo, o conceito de extensão. Os juízos sintéticos, ao contrário, unem o conceito expresso pelo predicado ao conceito do sujeito, constituindo o único tipo de juízo que enriquece o conhecimento. A esse tipo pertence o juízo "todos os corpos se movimentam".

Feitas as distinções entre *a priori* e *a posteriori*, e entre analítico e sintético, pode-se classificar os juízos em três tipos: analítico, sintético *a posteriori* e sintético *a priori*. Os juízos analíticos não teriam maior interesse para a teoria da ciência, pois, embora universais e necessários, não representam qualquer enriquecimento do conhecimento, na medida em que são tautológicos. Os juízos sintéticos *a posteriori* também carecem de importância porque são todos contingentes e particulares, referindo-se a experiências que se esgotam em si mesmas. Portanto, o verdadeiro núcleo da teoria do conhecimento situar-se-ia no terreno dos juízos sintéticos *a priori*, os quais, ao mesmo tempo, são universais e necessários, enriquecendo e fazendo progredir o conhecimento.

Kant vinculou essa conclusão ao fato de que a matemática e a física apresentavam-se constituídas por verdades indiscutíveis, enquanto a metafísica pretendia a mesma validez. Assim, o problema do conhecimento foi formulado por Kant em torno de três questões: "como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* na matemática?"; "como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* na física?"; "são possíveis os juízos sintéticos *a priori* na metafísica?".

Kant pretendeu solucionar esses problemas mediante uma revolução (comparável à de Copérnico (1473-1543) na astronomia) no modo de encarar as relações entre o conhecimento e seu objeto. A revolução consistiria em, ao invés de admitir que a faculdade de conhecer se regula pelo objeto, mostrar que o objeto se regula pela faculdade de conhecer. A filosofia deveria investigar a possível existência de certos princípios *a priori*, que seriam responsáveis pela síntese dos dados empíricos. Estes, por sua vez, deveriam ser encontrados nas duas fontes de conhecimento, que seriam a sensibilidade e o entendimento.

A primeira parte da *Crítica da Razão Pura* investiga os princípios apriorísticos da sensibilidade, intitulando-a "Estética Transcendental". Pela primeira expressão Kant entende não uma teoria do belo, mas uma teoria da sensibilidade; com o termo "transcendental", Kant denomina todo conhecimento que, em geral, se ocupa não tanto com objetos, mas com o modo de conhecê-los, na medida em que esse conhecimento deva ser possível *a priori*. Na "Estética Transcendental" encontram-se os fundamentos apriorísticos da matemática. Uma segunda parte da *Crítica da Razão Pura*, a "Analítica Transcendental",

Critik

der

practischen Vernunft

von

Immanuel Kant.

Vierte Auflage.

Riga,

bey Johann Friedrich Hartknoch.

1797.

FABBRI

Kant revolucionou o estudo dos problemas morais com a publicação da Crítica da Razão Prática. *(Frontispício de uma edição de 1797; Bibl. Nacional Braidense, Milão.)*

analisa os elementos apriorísticos do entendimento e traz à luz a estrutura do conhecimento na física. Finalmente, a "Dialética Transcendental" ocupa-se com o uso que a razão pode fazer com as categorias do entendimento, criando a metafísica.

Espaço e tempo

Na "Estética Transcendental", Kant define a sensibilidade como uma faculdade de intuição, através da qual os objetos são apreendidos pelo sujeito cognoscente. É necessário distinguir na sensibilidade — mostra Kant — dois elementos constitutivos: um, material e receptivo; outro, formal e ativo. A matéria do conhecimento são as impressões que o sujeito recebe dos objetos exteriores, enquanto a forma exprime a ordem na qual essas impressões são colocadas.

São duas as formas da sensibilidade: o espaço e o tempo. Kant analisa-as detidamente, procurando demonstrar como são formas apriorísticas e, portanto, independentes da experiência sensível. Para Kant, não é porque o sujeito cognoscente percebe as coisas como exteriores a si mesmo e exteriores umas às outras que ele forma a noção de espaço; ao contrário, é porque possui o espaço como uma estrutura inerente à sua sensibilidade que o sujeito cognoscente pode perceber os objetos como relacionados espacialmente. Kant mostra ainda que é possível abstrair todas as coisas que estão no espaço, não se podendo fazer o mesmo com o próprio espaço.

A argumentação kantiana com relação ao tempo é fundamentalmente a mesma: a simultaneidade das coisas e sua sucessão não poderiam ser percebidas se a representação do tempo não lhes servisse de fundamento; acrescente-se a isso o fato de que todas as coisas que se enquadram dentro do tempo podem desaparecer, mas o próprio tempo não pode ser suprimido.

Espaço e tempo seriam, assim, duas condições sem as quais é impossível conhecer, mas o conhecimento universal e necessário não se esgota neles. É preciso também o concurso dos elementos apriorísticos do entendimento.

Sobre sua vida pessoal, Kant quase nada deixou para os historiadores. Com relação aos primeiros anos da vida, o filósofo afirmava que o homem que sente nostalgia da infância jamais saiu dela. Seus biógrafos afirmam que ele sentia angústia e terror, quando se voltava para os anos de "escravidão juvenil". (Casa de Kant, segundo gravura de 1845; Museu de Königsberg.)

Categorias do entendimento

Para encontrar os elementos apriorísticos do entendimento, Kant parte, na "Analítica Transcendental" da *Crítica da Razão Pura*, dos diferentes tipos de juízo, classificados pela lógica tradicional, desde Aristóteles (384-322 a.C.). Essa classificação apresenta doze tipos de juízos, agrupados em quatro grupos de três: quantidade (universais, particulares, singulares); qualidade (afirmativos, negativos e indefinidos); relação (categóricos, hipotéticos, disjuntivos); e modalidade (problemáticos, assertórios, apodíticos). As categorias correspondentes seriam, respectivamente: unidade, pluralidade, totalidade, realidade, negação, limitação, substância, causa, comunidade (ou ação recíproca), possibilidade, existência e necessidade.

A demonstração da legitimidade dessas categorias constitui o núcleo da "Analítica Transcendental". Kant designa-a pela expressão "dedução transcendental", usando a palavra "dedução" no antigo sentido jurídico de justificação ou prova legal. O primeiro argumento de Kant em favor da legitimidade das categorias é o de que as diversas representações formadoras do conhecimento necessitam ser sintetizadas, pois de outra forma não se poderia falar de propriamente conhecimento. Tal síntese pode ser estudada desde o ponto de vista da atividade do sujeito. Sua premissa fundamental é a consciência da diversidade no tempo, a qual produz, por um lado, a consciência de um eu unificado (não metafísico ou empírico, mas transcendental) e, de outro lado, a consciência de algo que constitui o objeto, enquanto objeto de conhecimento. O trânsito da diversidade à unidade realizar-se-ia de três modos: mediante síntese da apreensão na intuição ou consciência da simultaneidade e não sucessividade de vários elementos; mediante síntese de reprodu-

Kant considera a metafísica como resultado do uso indevido da razão teórica. O sistema de Christian Wolff (acima) é um modelo do dogmatismo metafísico que o filósofo critica.

ção na imaginação, que possibilita nova apresentação das representações; e, finalmente, mediante síntese de reconhecimento do conceito, que permite reconhecer a persistência dos mesmos elementos. Todos esses modos teriam suas raízes numa condição fundamental, chamada por Kant "apercepção transcendental ou pura", que se distingue da "apercepção empírica". Esta é própria de um sujeito que possui um sentido interno do fluxo das aparências. Já a apercepção transcendental seria a pura consciência original e inalterável, não uma realidade propriamente, mas aquilo que torna possível a realidade enquanto realidade *para um sujeito*. Trata-se, portanto, de condição de toda percepção: "O *eu penso* deve poder acompanhar todas as minhas representações (...), caso contrário, algo seria representado em mim que não poderia ser pensado, e isso equivale a dizer que a representação seria impossível ou, pelo menos, que não seria nada para mim".

A apercepção transcendental, núcleo de todas as sínteses do entendimento, não tem caráter subjetivo; pelo contrário, é totalmente objetiva no sentido de que representa a condição de toda possível objetividade. Assim, a dedução transcendental, nela fundamentada, mostra as condições *a priori* da experiência possível em geral, como condições da possibilidade dos objetos da experiência. A dedução transcendental nada impõe de subjetivo à realidade, nem é constituída por uma indução a partir dos dados da experiência. É antes um modo de mostrar como se constitui o objeto como *objeto de conhecimento*, na medida em que esse objeto em geral encontra-se ligado aos objetos reais empíricos.

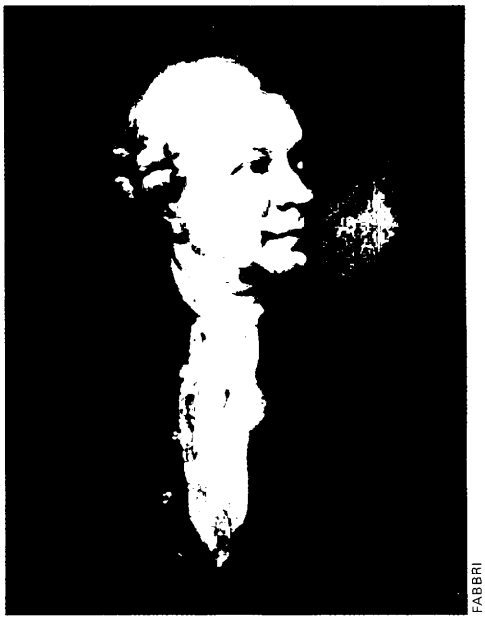
A teoria transcendental das categorias *a priori* do entendimento como funções sintetizadoras do sujeito cognoscente, tal como justificadas pela dedução transcendental, não pareceu contudo suficiente a Kant para dar conta do problema das relações entre o entendimento e as intuições do espaço e do tempo. Por isso, o filósofo desenvolveu na *Crítica da Razão Pura* a teoria do esquematismo transcendental, cujas dificuldades ele mesmo põe em relevo ao afirmar que "se trata de uma arte oculta nas profundidades da alma humana, cujos modos reais de atividade a Natureza não nos permite jamais descobrir".

O problema poderia ser colocado nos seguintes termos: como é possível que duas coisas heterogêneas, como são as categorias, por um lado, e os fenômenos, por outro, possam ligar-se entre si? Em outras palavras, qual o elemento intermediário existente entre os conceitos e a realidade?

A resposta deveria ser encontrada em algo que fosse, por um lado, sensível e, por outro, inteligível. Esse elemento intermediário, que Kant chama "esquema transcendental", é fornecido pelo tempo, o qual, por um lado, é homogêneo ao sensível por ser a própria condição do sensível e, por outro lado, é universal e necessário, enquanto conceito. O esquema transcendental é sempre produto da imaginação, não se tratando, porém, de imagem propriamente dita; é

Segundo o historiador Ernst Cassirer, as forças verdadeiramente originais da Prússia do século XVIII foram Kant, Winckelmann e Herder. Winckelmann interessou-se sobretudo pela arte clássica e seus trabalhos exerceram influência nas idéias estéticas que Kant formulou em sua obra Crítica da Faculdade de Julgar. *(A. Marcon: Winckelman; Schlossmuseum, Weimar.)*

FABBRI


FABBRI

Herder, inicialmente seguidor do filósofo, opôs-se depois radicalmente à filosofia transcendental de Kant. Klopstock, buscando inspiração nas fontes nacionais, foi um dos precursores do romantismo alemão. Kant não gostava de sua poesia, por achá-la carente de força plástica. (Retrato de Herder, por A. Fraff, e de Klopstock, por Jens Juel; Museu de Halberstadt.)

antes "idéia de um procedimento universal da imaginação" que torna possível uma imagem do conceito. Enquanto a imagem é produto da faculdade empírica da imaginação reprodutiva, o esquema dos conceitos sensíveis é um produto e, por assim dizer, um monograma da pura imaginação *a priori*, mediante o qual tornam-se possíveis as imagens. O esquema da substância, por exemplo, é a permanência do real no tempo; o esquema da causalidade é a sucessão temporal da diversidade, de acordo com uma regra.

Em síntese, a teoria desenvolvida por Kant na "Estética" e na "Analítica" transcendentais mostra que todo conhecimento é constituído por sínteses dos dados ordenados pela intuição sensível espaço-temporal, mediante as categorias apriorísticas do entendimento. Por conseguinte, não seria possível conhecer o *noumenon*, as coisas em si mesmas, mas tão somente o fenômeno, as aparências, ou seja, os objetos tais como resultam das sínteses apriorísticas do próprio ato de conhecer. A matemática e a física, por se constituírem dentro dessas condições, podem arrogar o título de disciplinas científicas. O problema colocado em seguida por Kant (na "Dialética Transcendental") foi o de saber se o mesmo direito poderia ser pretendido pela metafísica.

As idéias da razão

A metafísica analisada por Kant é a disciplina que sempre pretendeu dar respostas últimas e definitivas para os vários problemas, procurando conhecer as coisas em si mesmas. Nesse sentido a metafísica tradicional afirma a imortalidade da alma humana; diz o que é o universo enquanto totalidade; procura provar, de maneiras diversas, a existência de um ser supremo. Todas essas afirmações, segundo Kant, não são legítimas

FABBRI

O matemático Leonard Euler contestou a teoria segundo a qual o espaço e o tempo originam-se da experiência sensível e, ao mesmo tempo, a doutrina leibniziana de que espaço e tempo são conceitos ideais. As teses de Euler desempenharam importante papel na formação da teoria do conhecimento de Kant. (Retrato de Euler, por J. F. Darbes; Museu de Arte e História, Genebra.)

porque resultam de um emprego do entendimento humano fora dos limites definidos nas partes anteriores da *Crítica da Razão Pura*. A metafísica, ultrapassando esses limites — tentando atingir o absoluto e tratando de objetos que não são apreendidos empiricamente —, não seria, portanto, uma forma de conhecimento. Nos domínios da metafísica é possível "pensar", mas não é possível "conhecer".

Tratando da psicologia racional (disciplina metafísica que tem como objeto a alma e sua imortalidade), Kant diz que ela repousa, desde Descartes, na proposição "eu penso", cuja verdade é incontestável. Não se pode, contudo, tirar dela a conseqüência de que o eu exista como um objeto real. Para a apreensão de um objeto é necessária uma intuição e no caso em questão se está diante unicamente da forma do pensamento. Pelas mesmas razões, não seria legítimo recorrer ao conceito de substância e afirmar a alma como substância pensante, pois o conceito de substância, para se aplicar a um objeto, também supõe uma intuição. Em outras palavras, não há coisa alguma no espaço e no tempo que possa ser considerado alma, não havendo, portanto, nenhuma percepção sensível, e esta é uma das condições fundamentais do conhecimento.

As mesmas dificuldades, além de outras, encontram-se na cosmologia racional, parte da metafísica que se ocupa da totalidade do universo. Nesse caso, Kant procura mostrar como a razão é conduzida a afirmativas antitéticas, a antinomias resultantes do fato de ela ultrapassar os limites da intuição sensível espaço-temporal e de sua síntese pelas categorias do entendimento. Quando especula sobre a totalidade do universo, a razão tanto pode chegar à conclusão de que o universo tem um princípio no tempo e limites no espaço, quanto pode afirmar exatamente o contrário: o universo é infinito no tempo e no espaço. Assim pensando metafisicamente, poder-se-ia dizer que o universo teve necessariamente um começo no tempo porque, caso contrário, não teria sentido aquilo que o homem chama "acontecer", ou seja, o fato de que tudo começa a existir num certo momento e cessa de existir num outro momento. A antítese, contudo, tem a mesma força lógica: se o universo teve um começo no tempo, o que existia antes dele? Para que o universo tenha vindo a existir é necessário que tenha existido algo antes dele, mas esse algo obviamente faz parte do universo, porque o universo é totalidade das coisas.

A segunda antinomia da razão refere-se à estrutura do universo no espaço. Sua tese diz: tudo quanto existe no universo é composto de elementos simples e indivisíveis; a antítese afirma que o universo é composto de elementos infinitamente divisíveis. O adepto da tese argumentaria que se algo existe e é divisível, como realmente as coisas são, a divisão desse algo deveria cessar num certo momento, sem o que se chegaria à absurda conclusão de que esse algo é uma soma de nadas. Por outro lado, o adepto da antítese poderia argumentar, com a mesma força lógica, que as partículas, supostamente finais da divisão, já que constituem partículas espaciais, possuem uma certa dimensão e nesse caso são divisíveis.

Ao mesmo resultado contraditório chegam as afirmações sobre uma primeira causa do universo (terceira antinomia) e sobre a existência ou não existência de um ser necessário, dentro ou fora do universo.

Tanto quanto a psicologia e a cosmologia racionais, a teologia racional (terceira disciplina metafísica) padeceria dos mesmos defeitos. Kant analisa as provas da existência de Deus elaboradas no curso da história do pensamento cristão, agrupando-as em três argumentos principais: o argumento ontológico, o cosmológico e o físico-teológico.

O argumento ontológico, encontrado em Santo Anselmo (1033-1109) e em Descartes, afirma que o homem tem idéia de um ser perfeito, que necessariamente deve existir porque se não existisse não seria perfeito. Kant mostra que a existência é uma das categorias *a priori* do entendimento e como tal não tem qualquer validez (como já demonstrara na "Analítica") a não ser quando aplicada à intuição espaço-temporal.

O argumento cosmológico para provar a existência de Deus consiste na

FABBRI

As obras de Kant que tratam dos problemas morais não abordam os costumes e as ações humanas, tais como elas ocorrem de fato. O filósofo buscou os princípios necessários e universais das ações humanas enquanto produtos da razão pura em sua dimensão prática. (Tela de Daniel Chodowieck: "Reunião Campestre no Tiergarden de Berlim"; Museu de Artes Plásticas, Leipzig.)

enumeração de causas dos fenômenos até se chegar a uma causa não causada, que seria Deus. Para Kant o erro dessa argumentação é óbvio: não há motivo algum para se cessar a aplicação da categoria de causalidade.

Finalmente, o argumento físico-teológico (todos os seres da natureza cumprem algum fim, servem para alguma coisa, logo deve haver um fim último: Deus) utiliza indevidamente o conceito de fim. Kant mostra que se trata de um conceito metodológico, empregado para descrever a realidade, mas do qual não se pode extrair qualquer outra conseqüência, como fazem os teólogos. Não é lícito, sem se sair dos limites da experiência, tirar da adequação a finalidades quaisquer conclusões referentes a um ser superior.

Em síntese, a metafísica ultrapassaria todas as limitações inerentes ao ato de conhecer (tal como definido na "Estética" e na "Analítica" transcendentais), fazendo afirmações inteiramente ilegítimas. Ela aplica as categorias *a priori* do entendimento fora dos limites da intuição sensível; os juízos sintéticos com os quais se apresenta são na verdade falsos, porque são sínteses no vazio. A metafísica pretende conhecer as coisas-em-si e essa é uma pretensão contraditória: o ato de conhecer, pela sua própria natureza, transforma as supostas coisas-em-si em fenômenos, isto é, aparências.

A metafísica, contudo, existia há séculos e Kant se pergunta quais teriam sido as razões desse fato. É perfeitamente legítimo indagar se não haveria um outro fundamento que pudesse, não validá-la como forma de conhecimento teórico, pois isso é impossível, mas dar conta de sua existência. Com essas questões, transita-se para o segundo grande problema que preocupou o filósofo: o problema moral.

O imperativo categórico

Na parte final da *Crítica da Razão Pura,* Kant afirma que a razão não é constituída apenas por uma dimensão teórica, que busca conhecer (e ultrapassa os limites do conhecimento), mas também por uma dimensão prática, que determina seu objeto mediante a ação. Nesse sentido, a razão cria o mundo moral e é nesse domínio que podem ser encontrados os fundamentos da metafísica. Para dar conta do problema da moral, Kant escreveu, depois da *Crítica da Razão Pura,* a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1885) e a *Crítica da Razão Prática,* suas obras mais importantes nesse terreno.

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes,* Kant afirma a necessidade de se formular uma filosofia moral pura, despida, portanto, de tudo que seja empírico. Repetia, assim, no que diz respeito à ação humana, as linhas mestras do projeto que formulara ao abordar o problema do conhecimento. Dentro dessa perspectiva, a moral é concebida como independente de todos os impulsos e tendências naturais ou sensíveis; a ação moralmente boa seria a que obedecesse unicamente à lei moral em si mesma. Esta somente seria estabelecida pela razão, o que leva a conceber a liberdade como postulado necessário da vida moral. A vida moral somente é possível, para Kant, na medida em que a razão estabeleça, por si só, aquilo que se deva obedecer no terreno da conduta.

Na *Crítica da Razão Prática,* o método kantiano é invertido, em relação à *Fundamentação da Metafísica dos Costumes.* Nesta, a vida moral aparece como forma através da qual se pode conhecer a liberdade, enquanto na *Crítica da Razão Prática* a liberdade é investigada como a razão de ser da vida moral. Na *Crítica da Razão Prática,* Kant demonstra que a lei moral provém da idéia de liberdade e que, portanto, a razão *pura* é por si mesma *prática,* no sentido de que a idéia racional de liberdade determina por si mesma a vida moral e com isso demonstra sua própria realidade. Em suma, o incondicionado e absoluto (inatingível pela razão no terreno do conhecimento) seria alcançado verdadeiramente na esfera da moralidade; a liberdade seria a coisa-em-si, o *noumenon,* almejado pela razão. Nesse sentido, a razão prática tem primazia sobre a razão pura.

A *Crítica da Razão Prática* foi dividida por Kant da mesma forma que a

Prolegomena
zu
einer jeden
künftigen Metaphysik
die
als Wissenschaft
wird auftreten können,
von
Immanuel Kant.

Riga,
bey Johann Friedrich Hartknoch.
1783.

Grundlegung
zur
Metaphysik
der Sitten
von
Immanuel Kant.

Vierte Auflage.

Frankfurt und Leipzig,
1794.

Os Prolegômenos a Qualquer Metafísica Futura que Possa Vir a Ser Considerada como Ciência *explicitaram para um público mais amplo o conteúdo da* Crítica da Razão Pura. *A* Fundamentação da Metafísica dos Costumes, *por outro lado, constitui um estudo preparatório à principal obra de Kant sobre moral, a* Crítica da Razão Prática. *(Frontispícios; Biblioteca Nacional Braidense, Milão.)*

Crítica da Razão Pura, mas não se encontra nela uma "Estética". Isso se deve ao fato de que, enquanto as funções de conhecimento têm como fundamento a sensibilidade espaço-temporal, a faculdade prática e a atividade moral opõem-se a toda determinação sensível. O elemento sensível no comportamento moral não pode ser pressuposto, mas, ao contrário, deve ser deduzido da racionalidade pura. Esse é o objeto da parte da *Crítica da Razão Prática* intitulada "Analítica".

A "Analítica" da *Crítica da Razão Prática* distingue, inicialmente, as *máximas* morais das *leis* morais. As primeiras seriam subjetivas, contendo uma condição considerada pelo sujeito como válida somente para sua vontade. As leis morais, ao contrário, seriam objetivas, contendo uma condição válida para a vontade de qualquer ser racional. Feitas essas distinções, Kant demonstra que todos os princípios práticos que pressupõem um objeto ou matéria do querer são empíricos e não podem proporcionar leis práticas. Esse objeto material do querer é a felicidade e ela depende da natureza empírica de cada sujeito particular. Por conseguinte, as leis práticas só podem ser formais. Uma vontade determinada apenas pela forma da lei e, por conseqüência, independente de todo estímulo empírico é livre; *por isso a*

Um dos maiores poetas alemães, Schiller dedicou-se também à filosofia, terreno no qual foi influenciado por Kant. (Tela de Jack Friedz Wecherlin; Museu de Marbach.)

liberdade e a lei prática incondicionada mantêm entre si uma correspondência recíproca. Essa lei é chamada por Kant "imperativo categórico", e ele o distingue dos "imperativos hipotéticos". Estes enunciam um mandamento subordinado a determinadas condições (se queres sarar, toma remédio), enquanto o imperativo categórico é inteiramente desvinculado de qualquer condição. O imperativo categórico formula-se nos seguintes termos: "Age de tal maneira que o motivo que te levou a agir possa ser convertido em lei universal". Segue-se do imperativo categórico que, assim como ele contém apenas a forma da razão (universalidade sem contradição), a razão pura nele implicada é por si mesma prática, dando ao homem uma lei universal de conduta, que se chama lei moral. Em suma, o imperativo categórico afirma a autonomia da vontade como único princípio de todas as leis morais e essa autonomia consiste na independência em relação a toda a matéria da lei e na determinação do livre arbítrio mediante a simples forma legislativa universal de que uma máxima deve ser capaz.

A seguir, Kant, na *Crítica da Razão Prática*, ocupa-se com estabelecer o conceito da razão pura enquanto prática, isto é, o objeto que seja um efeito possível da liberdade, do ponto de vista moral. Kant encontra-o no "bem", que deve ser distinguido do "agradável". O bem deve ser determinado aprioristicamente, isto é, independentemente de todo conteúdo empírico em que se revele; não deve, pois, ser determinado antes da lei moral, mas só depois dela e mediante ela. Da liberdade, postulado da razão prática e seu princípio puro, deve-se deduzir toda atividade moral.

A terceira parte da "Analítica" da *Crítica da Razão Prática* é dedicada ao estudo dos motivos morais, ou seja, aos motivos subjetivos determinantes da vontade moral. Os motivos devem ser empíricos, sem contudo terem origem empírica e natural, tais como o proveito pessoal e a felicidade. Assim, o motivo fundamental da moralidade, segundo Kant, só pode ser o respeito pela lei em si mesma. Esse sentimento de respeito é produzido por um princípio intelectual e

"Silenciemos a respeito de nós mesmos." Kant encontrou essa máxima latina em Bacon e adotou-a como regra permanente de conduta. (Retrato do filósofo; Biblioteca Nac. de Paris.)

é o único que se pode conhecer *a priori* e cuja necessidade pode ser compreendida. Poder-se-ia dizer que o respeito pela lei não é apenas um motor da vontade, mas a própria moralidade, considerada subjetivamente como motivo.

A "Dialética" da *Crítica da Razão Prática* estabelece que o sumo bem é o sujeito completo e absoluto da "razão pura prática". O sumo bem, definido como o acordo entre a felicidade e a virtude, contém uma antinomia: por um lado, o desejo de felicidade deve ser a causa motora para a máxima da virtude, o que é impossível, conforme demonstra a "Analítica" da razão prática; por outro lado, a máxima da virtude deve ser a causa eficiente da felicidade, o que também é impossível porque no mundo reina uma conexão de causas e efeitos, que não se conforma com as intenções morais da vontade. A solução só pode ser encontrada admitindo-se a primazia da razão prática, mediante a fé moral na imortalidade da alma e a existência de Deus, que ressurgem, assim, no sistema kantiano, como postulados da "razão pura prática". A fé moral na imortalidade da alma é necessária para que se conceba uma vida supra-sensível na qual a virtude possa receber seu prêmio. A existência de Deus, por outro lado, é necessária enquanto afirma um ser cuja vontade e cujo intelecto criam um mundo no qual não há abismo algum entre o real e o ideal, entre o que é e o que deve ser.

O belo e as formas

A *Crítica da Razão Pura* e a *Crítica da Razão Prática* opõem a razão teórica à atividade moral, o mundo sensível ao reino do inteligível, o real ao ideal. Poder-se-ia afirmar que constituem dois momentos antitéticos de um processo dialético. A *Crítica da Faculdade de Julgar* constituiria o momento de síntese, no qual Kant investiga o sentimento de prazer e desprazer como uma terceira faculdade fundamental, indagando se ela, como as demais, possui princípios *a priori*. Na *Crítica da Faculdade de Julgar*, Kant quer ainda saber se existem formas universais e necessárias de subordinação do mundo natural, *dominado*

pela necessidade, ao mundo da liberdade, no qual domina a idéia de fim, tal como almeja a razão prática.

Kant distingue na faculdade de julgar dois tipos de juízos: o juízo "determinante" e o juízo "reflexionante". Este último, à diferença do primeiro, refere-se à representação de um objeto, não a um conceito; refere-se às exigências e estados subjetivos do homem. O sentimento de prazer e desprazer constitui a fonte do juízo reflexionante, que concilia a faculdade de conhecer e a de desejar, na medida em que subordina um conteúdo representativo a um fim.

Para Kant, existem duas espécies de juízos reflexionantes: os teleológicos e os estéticos. Nos teleológicos, o objeto é considerado, segundo as exigências da razão, como correspondendo a uma finalidade objetiva; adaptando-se àquelas exigências, suscita um sentimento de prazer. Nos juízos estéticos, o objeto é relacionado com um fim subjetivo, ou seja, com o sentimento de eficácia sentido pelo homem diante desse objeto.

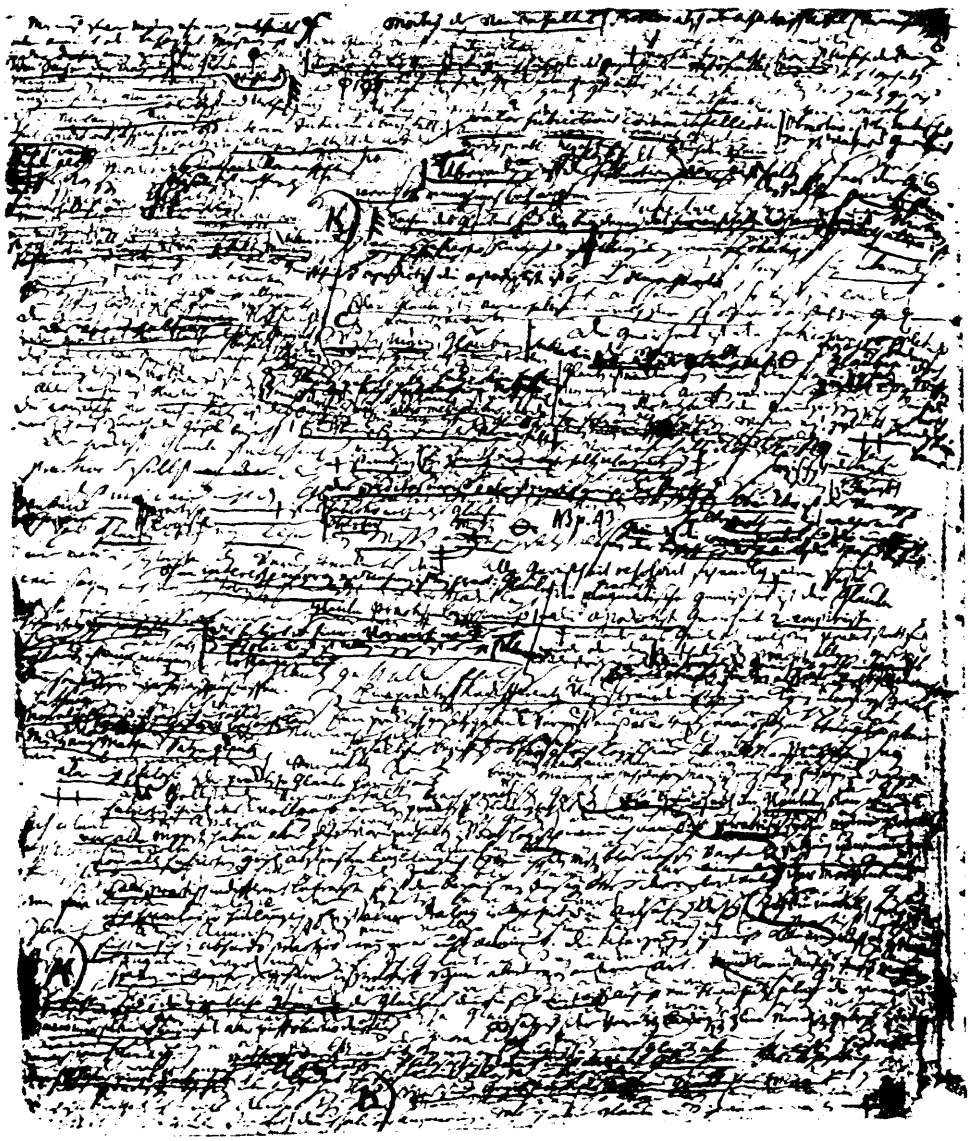
Depois de estabelecidas essas distinções, Kant passa, na primeira parte da *Crítica da Faculdade de Julgar*, a analisar os juízos estéticos. Em primeiro lugar, distingue o belo do agradável e do útil, mostrando que o sentimento relativo a estes últimos tem como condição uma correspondência entre o objeto e um interesse meramente individual e contingente ou puramente racional. Ao contrário, no sentimento do belo, não ocorre esse tipo de condicionamento: a finalidade a que corresponde o objeto deve ser inteiramente desprovida de qualquer intenção e consistir simplesmente no efeito que produz no modo de considerar as coisas, prescindindo da realidade empírica do objeto. O que importa no sentimento do belo é apenas a forma da representação, na qual se realiza a plena harmonia entre as funções cognoscitiva, sensível e intelectual. Como essa harmonia é inteiramente independente do conteúdo empírico da representação e dos condicionamentos individuais, o sentimento do belo resultante é apriorístico e, como tal, fundamenta a validez universal e necessária dos juízos estéticos. Por isso também, segundo Kant, o sentimento do belo é comunicável, embora não possa ser passível de demonstração.

A beleza pura ou livre de todo interesse pode ser obtida, segundo Kant, somente num jogo de formas em que se realiza a harmonia do pensamento com o sentimento, por si mesmo e sem nenhum significado: nas flores, nos arabescos, na natureza idílica.

Depois de analisar o belo, Kant estuda o sublime, pelo qual entende um estado subjetivo determinado por um objeto cuja infinidade se alcança com o pensamento, mas não se pode captar pela intuição sensível. Essa discrepância humilha o homem enquanto ser sensível, mas o sublima enquanto ser racional, dando-lhe consciência do triunfo do supra-sensível sobre o sensível. O sublime, tanto quanto o belo, é fonte de sentimento de prazer e é universal.

A obra de arte é concebida por Kant como produção consciente de objetos que geram a impressão de terem sido produzidos sem intenção. Sua faculdade específica é o gênio que atua conscientemente, com necessidade semelhante à das formas naturais, sempre de maneira original e distinguindo-se da atividade científica.

A segunda parte da *Crítica da Faculdade de Julgar* trata do juízo teleológico, segunda forma de ligação do sensível ao inteligível, do real ao ideal, da necessidade à liberdade, do teórico ao prático. Aqui também Kant indaga quais as condições de possibilidade *a priori* de tais juízos, examinando a exigência racional que leva o homem a considerar a natureza do ponto de vista da finalidade. Para Kant, entre o conhecimento *a priori* da natureza, dado pela matemática e pela física, e o conhecimento dos fenômenos particulares, dado pela experiência, existe uma correspondência finalista. Contudo, conhecer de modo universal e necessário o processo pelo qual se realiza tal correspondência somente seria possível por uma inteligência criadora das formas e, ao mesmo tempo, do conteúdo de suas representações, em vez de receber o conteúdo como um dado. A existência de tal espírito não pode ser demonstrada; trata-se de postulado da razão prática que formula um juízo teleológico geral, solucionando a antítese entre mundo sensível e lei moral na



FABBRI

"Nosso século é particularmente o século da crítica . . . A religião, alegando sua santidade, e a legislação, invocando sua majestade, querem a ela escapar; mas então excitam contra elas próprias justas reservas e não podem pretender merecer essa estima sincera que a razão oferece somente àquilo que pode suportar exame livre e público." (Manuscrito de Kant; Biblioteca Nac. Braidense.)

totalidade da natureza e subordinando o primeiro à segunda.

Os juízos teleológicos particulares (nos quais se afirma a adequação de um fenômeno particular a determinado fim) somente são possíveis com relação a objetos nos quais o próprio fim seja imanente a eles. Isso significa que se trata de objetos de criação humana. Contudo, embora na natureza domine em geral o mecanicismo, existem os fenômenos biológicos que se apresentam "como se" a idéia de todo, enquanto fim, determinasse a estrutura de cada parte do ser vivo. O conhecimento científico deveria investigar até onde é possível o nexo causal entre os fenômenos biológicos, mas o fato inexplicável da vida em geral imporia, segundo Kant, a passagem ao juízo teleológico.

CRONOLOGIA

1724 — *Immanuel Kant nasce a 22 de abril em Königsberg, Prússia.*
1727 — Morre Isaac Newton.
1738 — Publicação do *Tratado sobre a Natureza Humana,* a principal obra de David Hume.
1762 — Nasce Johann Gottlieb Fichte.
1763 — *Publicação de* O Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus, *de Kant.*
1766 — *Publicam-se os* Sonhos de um Visionário, Interpretados Mediante os Sonhos da Metafísica, *de Kant.*
1770 — *Kant apresenta à Universidade de Königsberg a* Dissertação sobre a Forma e os Princípios do Mundo Sensível e do Mundo Inteligível. Nasce George Wilhelm Friedrich Hegel.
1781 — *Kant publica a primeira edição da* Crítica da Razão Pura.
1783 — *Publica os* Prolegômenos a Qualquer Metafísica Futura que Possa Vir a Ser Considerada como Ciência.
1785 — *Kant publica os* Fundamentos da Metafísica dos Costumes.
1788 — *Publica a* Crítica da Razão Prática.
1789 — A 14 de julho, eclode a Revolução Francesa: o povo toma a Bastilha.
1790 — *Publicação da* Crítica da Faculdade de Julgar, *de Kant.*
1793 — *Kant publica* A Religião dentro dos Limites da Simples Razão.
1798 — *Publica* O Conflito das Faculdades.
1804 — *Morre a 12 de fevereiro.*

BIBLIOGRAFIA

BRÉHIER, É.: *Historia de la Filosofía,* 3 vols., Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1962.
PASCAL, G.: *Pour Connaître la Pensée de Kant,* Éditions Bordas, Paris, 1957.
DELEUZE, G.: *La Philosophie Critique de Kant,* Presses Universitaires de France, Paris 1967.
CASSIRER, E.: *Kant: Vida y Doctrina,* Fondo de Cultura Económica, México, 1968.
LACHIÈZE-REI, P.: *L'Idéalisme Kantien,* Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1950.
GOLDMANN, L.: *Origem da Dialética: A Comunidade Humana e o Universo em Kant,* Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1967.
ABBAGNANO, N.: *Historia de la Filosofía,* Montaner y Simon, Barcelona, 1955.
CASSIRER, E.: *El Problema del Conocimiento,* 4 vols., Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1956.
WOLFF, R. P.: *Kant's Theory of Mental Activity,* Cambridge, 1963.
BECK, L. W.: *A Commentary on Kant's Critique of Pratical Reason,* Chicago, 1960.
BIRD, G.: *Kant's Theory of Knowledge,* Londres, 1962.
GREGOR, M. J.: *Laws of Freedom,* Oxford, 1963.
VLEESCHAUWER, H. J. DE: *La Déduction Transcendentale dans l'Oeuvre de Kant,* 3 vols., Antuérpia, 1934-1937.
DAVAL, R.: *La Métaphysique de Kant,* Paris, 1951.

CAPIT
FICHTE

Na manhã de 14 de julho de 1789, o povo francês invadiu a Bastilha e libertou todos os prisioneiros políticos que ali se encontravam; na noite do mesmo dia, acenderam-se fogueiras por toda a cidade, para comemorar o acontecimento. Estourava, assim, a Revolução Francesa, "primeiro triunfo prático da filosofia", no dizer de Friedrich von Gentz (1764-1832).

Na Alemanha, os estudantes da Universidade de Göttingen cantariam em coro a *Marselhesa*, Friedrich Schlegel (1772-1829) proclamaria ser a revolução uma das "linhas mestras de nosso tempo" e Goethe (1749-1832) saudaria, nos versos de *Hermann e Dorotéia*, o advento do primado da justiça e da liberdade.

Entre os entusiastas encontrava-se um moço de 27 anos, Johann Gottliebe Fichte, que escreveu e publicou, em 1793, as *Contribuições para a Retificação dos Juízos do Público sobre a Revolução Francesa*, onde procurava demonstrar a verdadeira natureza do processo revolucionário. Para ele, a Revolução Francesa constituía expressão dos vínculos indissolúveis entre o direito à liberdade e a própria existência do homem, enquanto ser ativo e inteligente.

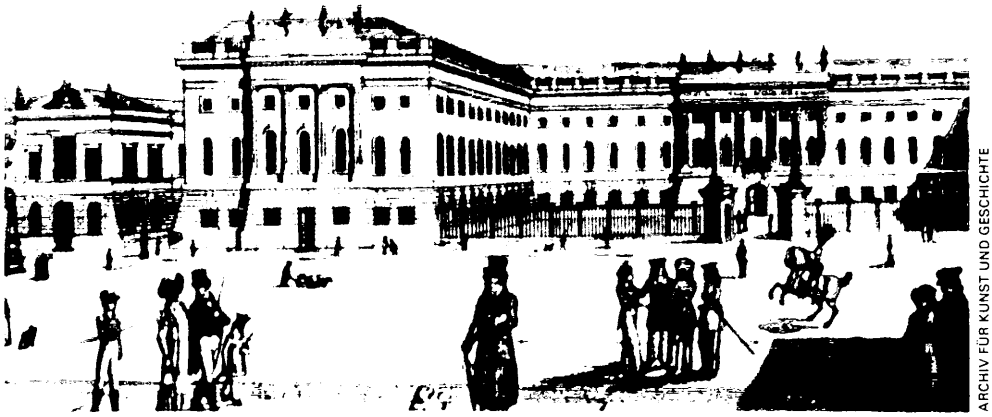
A idéia de liberdade, como raiz mais profunda da essência humana, há muito tempo vinha sendo cultivada por Fichte. Desde muito antes ele próprio vivia a experiência da liberdade pessoal, sofria as conseqüências de sua incansável procura e fazia dela o cerne de sua vida e de seu pensamento. Na adolescência, quando aluno do colégio de Pforta, gravou para sempre no espírito uma frase de Lessing (1729-1781): "Ser livre não é nada, tornar-se livre, eis o céu". Formado em teologia pela Universidade de Leipzig, aos 22 anos de idade, Fichte recusou-se a seguir a carreira do sacerdócio e, por causa disso, perdeu a pensão que recebia de sua tutora. Passou então a viver como um pobre preceptor e chegou a passar fome. Impedido de publicar uma obra intitulada *Crítica de toda a Revelação*, escrita em 1791 e dedicada a Kant, indignou-se e redigiu a *Reivindicação pela Liberdade de Pensar*, que lhe valeria a reputação de jacobino. Quando já era professor famoso na Universidade de Jena, em 1799, redigiu um artigo sobre *O Fundamento de Nossa Crença em uma Divina Providência* e foi acusado de ateísmo e conspiração contra o regime; respondeu com um *Apelo ao Público* e foi obrigado, pelas autoridades, a abandonar a cidade. No inverno de 1807-1808, quando as tropas napoleônicas ocupavam Berlim, ergueu em praça pública sua voz inflamada, pronunciando seus *Discursos à Nação Alemã*. Denunciou Napoleão como traidor dos ideais de liberdade da Revolução e como instaurador do primado da autoridade.

Instituir a autoridade como critério da vida moral e da verdade teórica, destruindo, assim, a espontaneidade do eu e a liberdade que nele se radica, constitui, aos olhos de Fichte, uma imoralidade: equivale a negar a própria essência do homem. Animada pelo mais radical idealismo ético, a filosofia fichtiana procura ser uma "demonstração científica da liberdade", nas palavras do historiador Émile Bréhier.

Kant indica o caminho

O itinerário de Fichte, no sentido de construir um sistema filosófico da liberdade, começou com a descoberta do pensamento de Kant. A investigação da natureza do conhecimento, realizada por Kant nos *Prolegômenos a toda Metafísica Futura que Queira se Apresentar como Ciência* e na *Crítica da Razão Pura*, mostrara que só é válido, enquanto conhecimento objetivo, aquele que resulta da aplicação das formas e categorias apriorísticas do sujeito aos dados empíricos. Como conseqüência, Kant demonstrara também que a metafísica não poderia pretender validez teórica, em virtude de passar por cima das formas da sensibilidade e aplicar as categorias do entendimento diretamente à coisa-em-si. Segundo a *Crítica da Razão Pura*, não é possível provar teoricamente a existência de Deus, a imortalidade da alma e a liberdade. Quando

Na página anterior: retrato de Fichte, gravura de A. Schultheiss. (Archiv für Kunst und Geschichte.)



Depois de expulso de Jena, sob acusação de ateísmo e conspiração contra o Estado, Fichte residiu em Berlim de 1800 a 1806. Nesse período, publicou O Estado Fechado, *obra na qual combate o mercantilismo e defende a idéia de um Estado com economia de tipo socialista. (Universidade de Berlim no início do século XIX, gravura de Laurens e Dietrich, segundo um original de Calau.)*

tenta fazer isso, a razão é conduzida a antinomias insolúveis, sendo possível provar tanto essas teses quanto as suas contrárias: o próprio mundo é eterno, a alma é tão mortal quanto o corpo, etc.

Trazendo à tona a verdadeira natureza das elaborações teóricas da metafísica, ou seja, de todas as abordagens da coisa-em-si e da essência última da realidade, e mostrando a falta de solidez de tais construções, Kant procurou, contudo, outros fundamentos para a metafísica. Essa tarefa é realizada na *Crítica da Razão Prática,* obra em que Kant procura mostrar como toda metafísica é resultado das exigências práticas, isto é, morais, do homem. Diante da imensidão do mundo, o homem reconhece sua própria incapacidade de compreender-se dentro do todo, utilizando apenas os conhecimentos científicos. Engendra então explicações para a coisa-em-si: elabora interpretações da estrutura da realidade em si mesma e tenta ultrapassar o mundo meramente fenomênico.

Em síntese, segundo Kant, não é a metafísica — uma certa concepção do que seja o mundo e todas as coisas que se encontram nele — o fundamento da ordem moral. Pelo contrário, são as exigências da razão prática que geram a metafísica e constituem seus postulados. Conseqüentemente, a filosofia kantiana estabelece que a razão prática, o mundo moral por ela instituído e, sobretudo, a liberdade que está em sua essência são independentes da teorização produzida pela razão pura. Manifestam, além disso, a própria raiz do homem.

A idéia da autonomia moral formulada por Kant foi saudada por Fichte, com o entusiasmo peculiar à sua perso-

FABBRI

Johann Wolfgang Goethe foi a grande figura alemã da época de Fichte. Embora não fosse propriamente um filósofo, tem importância na história da filosofia por suas idéias sobre a natureza como um grande todo, a se manifestar em um número infinito de formas em constante evolução. ("Goethe Ditando suas Memórias", tela de J. J. Schmeller, Turingsche Landes Bibliothek, Weimar.)

nalidade. Kant parecia indicar-lhe o caminho a ser seguido para a fundamentação teórica de seus anseios concretos de liberdade. Com base em Kant, parecia possível construir um sistema de idealismo ético. Para realizar tal projeto, Fichte procurou solucionar as dualidades que persistiram na obra de Kant: coisa-em-si e aparência, conteúdo e forma, absoluto e prático, formal e material, inteligência e coração, razão prática e razão pura.

A solução dessas dualidades — pensava Fichte — não deveria ser buscada num princípio situado em terreno prévio a toda relação entre sujeito e objeto. Em outras palavras, a solução não poderia ser alcançada "a menos que se encontre um ponto no qual o objetivo e o subjetivo não estejam separados, mas sejam unos". Esse ponto, de onde se poderia deduzir todo o saber, seria o *eu*.

Que é o eu?

O núcleo central designado por Fichte pela palavra *eu* não deve ser confundido com a consciência individual do próprio Fichte ou de qualquer pessoa e nem mesmo com um simples "sujeito" abstrato. O filósofo não construiu um sistema de idealismo subjetivo e afirmou claramente: "O eu não deve ser considerado como mero sujeito, como foi considerado até agora, quase sem exceção, mas como sujeito-objeto". A palavra *eu* (ou, mais exatamente, *eu puro* ou *egoidade)* designa uma consciência transcendental, isto é, uma estrutura universal, independente das consciências indivi-

FABBRI

Goethe foi um dos mais destacados participantes do grupo Tempestade e Ímpeto, do qual também faziam parte Schiller, Klinger e Lenz. O movimento colocava a vida como valor supremo e recusava todas as formas que pudessem limitar o desenvolvimento individual; com isso iniciou o Romantismo. (Ilustração para o Fausto *de Goethe, aquarela de F. M. A. Retzsch, Museu Goethe, Frankfurt.)*

duais e tomada como pura atividade; encerra em si a estrutura de todo e qualquer conhecimento teórico, ao mesmo tempo que o fundamento de toda e qualquer ação prática do homem. Em outros termos, o *eu* fichtiano constitui uma unidade daquilo que Kant separou como duas razões, a pura e a prática. Toda a obra puramente filosófica de Fichte procura demonstrar essa unidade radical. Tal tarefa foi considerada por ele como a forma através da qual se poderia elevar a filosofia à condição de ciência evidente, saber do saber, conhecimento da razão pela razão. Por isso Fichte empregou a expressão "doutrina da ciência" para designar sua análise do eu.

A doutrina da ciência aborda o eu mediante uma intuição intelectual, que apreende sua estrutura e descobre seus princípios. Esses princípios são três e constituem o fundamento da ação moral e de todo pensamento científico.

O primeiro princípio constitutivo do eu é uma versão metafísica do princípio da identidade lógica, segundo o qual A é igual a A. Aplicado por Fichte, o princípio se formula nos seguintes termos: "O eu põe a si mesmo como sendo". Em termos lógicos se diria: o A que *é* é idêntico ao A que é posto: outra forma seria a seguinte: se A é posto, é.

Assim como o primeiro princípio constitutivo do eu é encontrado a partir de um princípio lógico (o da identidade), o segundo também é encontrado por Fichte pela análise do pensamento lógico. Em lógica, os juízos podem ser inclusivo (uma coisa é X) e exclusivo (aquela coisa não é X). Dessa dualidade decorre

Fichte não foi um filósofo encerrado em gabinetes e bibliotecas; participou ativamente dos acontecimentos políticos e sociais de seu tempo e foi um dos líderes da unificação dos alemães numa pátria comum, para conter a expansão da ditadura napoleônica. (Fichte pronunciando os Discursos à Nação Alemã; *mural de Arthur Kamph, no Auditório Magno da Lindenuniversität de Berlim.)*

o segundo princípio da sua doutrina da ciência e da estrutura do eu: "Ao eu, um não-eu é absolutamente oposto".

O terceiro princípio do eu é obtido também pela análise da dualidade dos juízos inclusivo e exclusivo. Se afirmação e negação são facetas de uma mesma experiência, sua oposição não pode ser definitiva; sendo aspectos da mesma realidade, não podem, por isso mesmo, estar em absoluta contradição. Essa constatação leva Fichte a enunciar o terceiro princípio do eu nos seguintes termos: no eu, ao eu divisível opõe-se um não-eu divisível. A oposição é, assim, interpretada por Fichte como oposição *no interior* da consciência e não *contra* a consciência.

Continuando-se o raciocínio em termos puramente lógicos, poder-se-ia dizer que, agora, se apresenta uma nova dualidade, localizada no interior da consciência. Fichte resolve o problema através da síntese: "O eu põe a si mesmo determinado pelo não-eu". Isso significa que o eu possui duas atividades que constituem sua estrutura íntima: uma centrífuga (ativa), outra centrípeta (passiva). Em outras palavras, dir-se-ia: a atividade do eu, ao exteriorizar-se, recebe um *choque* e, por conseguinte, o eu volta-se sobre si mesmo. No primeiro caso, a atividade é produção; no segundo, reflexão.

A palavra oposição — empregada por Fichte para exprimir a relação do não-eu para com o eu — designa uma relação lógica, mas significa também uma relação dinâmica de luta entre tendências que se enfrentam procurando suprimir-se. Analogamente, a palavra objeto designa, em primeiro lugar, algo que é simplesmente conhecido pelo sujeito, mas significa também aquilo que resiste ao espírito e a ele se impõe. Fichte desliza continuamente do sentido lógico e estático ao dinâmico, fazendo de toda a sua filosofia uma história abstrata e esquemática das lutas travadas entre duas forças hostis, que procuram aniquilar-se mutuamente.

Do terceiro princípio (no eu, opõe-se ao eu divisível um não-eu divisível) decorre a síntese: "O eu põe a si mesmo como determinado pelo não-eu". Essa é a base da parte teórica da doutrina da ciência. Mas do terceiro princípio decorre também uma outra proposição oposta à anterior e que constitui o núcleo da parte prática da doutrina da ciência: "O eu põe o não-eu determinado pelo eu". Por um lado, a primeira proposição,

FABBRI

Inicialmente, os alemães saudaram em Napoleão o advento de uma nova era, mas logo se desiludiram. (Napoleão, em detalhe da tela de Antoine Jean Gros, "Batalha de Eylau"; Museu Versalhes.)

decorrente do terceiro princípio, dá ao eu um estatuto absoluto, ou infinito, pois só se limita aquilo que é autodependente. Além do mais, o eu é absoluto na medida em que é limitado; o afastamento dos limites reafirma seu grau de absoluto. Por outro lado, o eu, como inteligência, depende do "choque", isto é, de um não-eu indeterminado e indeterminável; somente através desse não-eu, e devido a ele, o eu é inteligência. Esses dois aspectos do eu — absoluto, mas, ao mesmo tempo, dependente do não-eu — constituem uma contradição que conduz à parte prática da doutrina da ciência. Nesta encontra-se fundamentada a idéia de liberdade, na formulação fichtiana.

A essência da liberdade

Para resolver a contradição existente entre a determinação do não-eu pelo eu com a posição infinita do eu, Fichte afirma que o eu determina o não-eu através de *esforço* permanente e constante. Se esse esforço levasse à consecução plena de seu objetivo, desapareceria toda a consciência, todo o sentimento e toda a vida. Para Fichte, o eu é infinito na medida em que luta para ser infinito; por outro lado, o eu é finito enquanto não consegue realizar seu ideal. Além disso, o sentimento do limite, por parte do eu, é um sentimento de força, pois o limite só é sentido enquanto se pretende ultrapassá-lo.

Na doutrina da ciência está implicada, portanto, uma filosofia prática, que se desenvolve de maneira semelhante à filosofia teórica e visa a determinar as condições da liberdade moral. Em outros termos, a análise do eu enquanto estrutura cognitiva desvenda também sua natureza moral.

"Meu impulso, na medida em que sou parte da natureza, minha tendência, enquanto espírito puro", pergunta Fichte, "são eles impulsos diferentes?" E responde: "Nao; sob o ponto de vista transcendental, ambos são um e o mesmo impulso original, que é a minha natureza essencial; só que esse impulso é visto de dois lados diferentes. Em outras palavras, eu sou sujeito-objeto e meu ser verdadeiro consiste na identidade e inseparabilidade desses dois

FABBRI

Schiller (1759-1805) formulou uma das idéias básicas do Romantismo: a harmonia do homem culmina na arte. (Schiller, tela de R. Simanowitz, Museu Nacional Schiller, Marbach.)

aspectos. Se eu me considero como objeto, perfeitamente determinado pelas leis da percepção sensitiva e do pensamento discursivo, então aquilo que é, na realidade, meu único impulso torna-se para mim impulso natural. Pois desse ponto de vista eu próprio sou natureza. Se me observo como sujeito, então esse impulso passa a ser, para mim, puramente espiritual".

Fichte conclui, então, que todos os fenômenos do eu dependem exclusivamente da interação entre esses dois impulsos e a interação não seria mais do que a interação de um e mesmo impulso consigo mesmo. Assim obtém-se, finalmente, resposta à questão de num ser absolutamente uno existir uma oposição tão completa quanto a que existe entre os dois impulsos. Ambos impulsos constituem, diz Fichte, um e o mesmo eu e, portanto, devem ser unidos na esfera da consciência. Nessa união, o impulso mais elevado deve desistir da pureza de sua atividade e o mais baixo deve desistir do prazer. O resultado da união será atividade objetiva, cujo propósito final é a liberdade absoluta.

Em suma, a filosofia fichtiana afirma que o eu se manifesta na esfera prática como uma vontade que necessita de uma resistência para continuar existindo. Sem essa resistência, o eu não pode afirmar sua independência e libertar-se; é por sentir-se limitada que a vontade pode aspirar continuamente à supressão de seus limites. A produção da resistência e a síntese da tensão entre ela e a aspiração infinita realiza-se segundo um processo semelhante ao que se verifica na parte teórica da doutrina da ciência. Existe, contudo, uma diferença essencial entre esta e a parte prática. Enquanto a primeira se conduz conforme um processo que exige a síntese dialética dos contrários, na segunda, isto é, nos domínios da ação prática do homem, não se pode chegar ao ponto final. O *dever-ser* é atuação infinita e jamais completada do eu; por isso, toda meta atingida não é definitiva, mas etapa para se prosseguir na busca de etapas superiores. A vida moral é superação incessante de obstáculos, sem interrupções e desfalecimentos; toda parada na vida do espírito é culposa. A atividade do eu é atividade heróica, processo contínuo de libertação na procura incessante de um ideal infinito.

A liberdade absoluta é, assim, o fundamento último do eu e a doutrina da ciência, que o traz à luz, "é do começo ao fim uma análise do conceito de liberdade", no dizer do próprio Fichte.

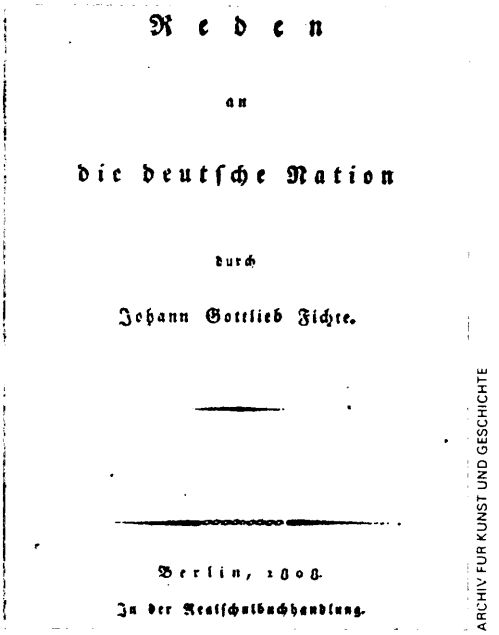
O pensamento de Fichte foi exposto através do magistério universitário e de grande número de obras que redigiu ao longo de sua existência. Nascido a 19 de maio de 1762, Fichte estudou nas universidades de Jena, Wittenberg e Leipzig. Depois de ser preceptor, tornou-se professor universitário, inicialmente na Universidade de Jena, onde, em 1794, substituiu o kantiano Karl Reinhold (1758-1823). Cinco anos depois, obrigado a deixar Jena, sob a acusação de ateísmo, transferiu-se para Berlim, onde passou a lecionar na faculdade de filosofia; em 1810 foi nomeado decano

A intensa atividade cultural e política de Fichte fez dele uma figura muito conhecida na Alemanha de seu tempo e objeto de humor para caricaturas, como a de Schadow.

da recém-criada universidade.

Ao falecer em 1814, tinha escrito um grande número de obras sobre a doutrina da ciência. A primeira fora composta em 1704, quando iniciou seu magistério em Jena. Uma das mais conhecidas traz o título *A Doutrina da Ciência, Exposição de 1804* e constitui o mais completo e elaborado enunciado de seu pensamento, segundo Didier Julia, um de seus intérpretes modernos.

Com seu trabalho universistário e com toda a obra que escreveu, centralizada na procura e na formulação de uma teoria da liberdade absoluta, Fichte deu expressão filosófica aos ideais românticos de seu tempo. Foi por isso que Friedrich Schlegel, seu amigo pessoal e líder da escola romântica alemã afirmou: "A Revolução Francesa, o *Wilhelm Meister* de Goethe e a *Doutrina da Ciência* de Fichte constituem as linhas mestras de nosso tempo".



Reden

an

die deutsche Nation

durch

Johann Gottlieb Fichte.

Berlin, 1808.

In der Realschulbuchhandlung.

ARCHIV FÜR KUNST UND GESCHICHTE

ARCHIV FÜR KUNST UND GESCHICHTE

ARCHIV FÜR KUNST UND GESCHICHTE

Frontispício da primeira edição dos Discursos à Nação Alemã, *publicada em 1808, e caricatura de Carl Friedrich Zimmermann, mostrando Fichte pronto para lutar pelos compatriotas.*

CRONOLOGIA

1762 — *Fichte nasce em Rammenau, a 19 de maio.*
1766 — Nascimento de Thomas Robert Malthus.
1770 — Nasce Beethoven.
1772 — Nascem Friedrich Schlegel, Novalis e David Ricardo.
1775 — Nascimento de Schelling.
1776 — Declaração de Independência dos Estados Unidos da América. Adam Smith publica *A Riqueza das Nações.* Funda-se o primeiro sindicato operário na Inglaterra.
1781 — É publicada a *Crítica da Razão Pura,* de Kant.
1782 — Nasce Paganini.
1784 — *Fichte completa seus estudos de teologia.*
1788 — Vem à luz a *Crítica da Razão Prática,* de Kant.
1789 — A 14 de julho, o povo francês toma a Bastilha: inicia-se a Revolução.
1790 — Goethe publica fragmentos do *Fausto.*
1793 — Nasce Nicolai Ivanovich Lobachevski, pioneiro da moderna geometria.
1794 — *Fichte publica* Os Princípios Fundamentais da Doutrina da Ciência *em seu conjunto e as* Lições sobre a Destinação do Sábio.
1797 — Schelling edita *Idéias para uma Filosofia da Natureza.* Nasce Schubert.
1798 — *É publicado* O Sistema da Ética segundo os Princípios da Doutrina da Ciência, *de Fichte.* Nasce Comte.
1800 — Volta inventa a pilha elétrica.
1801 — *Publica-se a* Exposição da Doutrina da Ciência, *de Fichte, que será conhecida como a* Doutrina da Ciência de 1801.
1802 — Napoleão Bonaparte é nomeado cônsul vitalício, por plebiscito. Nasce Victor Hugo.
1803 — Nasce Berlioz.
1804 — *Edita-se* A Doutrina da Ciência, Exposição de 1804, *talvez a obra mais importante de Fichte.*
1806 — Derrota de Napoleão na Rússia. A Prússia declara guerra à França.
1807 — *Fichte publica os* Discursos à Nação Alemã.
1809 — Nascem Mendelssohn, Poe, Darwin, Proudhon e Gogol. Metternich é o novo chanceler da Áustria.
1811 — Nasce Liszt
1812 — Nascimento de Charles Dickens. Os Estados Unidos declaram guerra à Inglaterra.
1813 — Nascem Kierkegaard e Verdi. Simón Bolívar retoma a Venezuela dos espanhóis.
1814 — *Fichte falece no dia 29 de janeiro.*

BIBLIOGRAFIA

LEÓN, X. : *Fichte et son Temps,* 3 vols., Armand Colin, Paris, 1954-1959.
TALBOT, E. B.: *The Fundamental Principle of Fichte's Philosophy,* The Macmillan Company, Nova York, 1906.
BRÉHIER, É.: *Historia de la Filosofía,* 3 vols., Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1962.
JULIA, D.: *Fichte,* Presses Universitaires de France, Paris, 1964.
BOURGEOIS, B.: *L'Idéalisme de Fichte,* Presses Universitaires de France, Paris, 1968.
HEIMSOETH, H.: *Fichte,* Revista de Occidente, Madri, 1931.
GURWITSCH, G.: *Fichtes System der Konkreten Ethik,* Tübingen, 1924.
WUNDT, M.: *Fichte,* 1927.
FAUST, A.: *J. G. Fichte,* 1938.
PAREYSON, L.: *Fichte,* 1950.

CAPÍTULO 37

SCHELLING

Doentio, desordenado, desencantado, introspectivo, imaginoso, sonhador, sentimental, saudosista, liberal, revoltado, heróico, expressionista — assim se poderia caracterizar o temperamento romântico, juntando-se opiniões de autores tão diversos quanto Goethe (1749-1832), William Blake (1757-1827), Paul Valéry (1871-1945) e outros. Essas características psicológicas encontrar-se-iam em escritores e artistas do Romantismo, mas esse movimento cultural, surgido no final do século XVIII e que teve ampla difusão no decorrer do século XIX, produziu também seus filósofos.

Do ponto de vista filosófico, a caracterização do Romantismo assume dimensão epistemológica (referente à constituição do conhecimento científico) e não meramente psicológica e artística. Fundamental no pensamento romântico é a generalização que ele opera na concepção clássica de "verdadeiro", através da admissão da noção de "sentido". Com isso, os pensadores românticos intentam promover os conteúdos culturais enquanto tais, o que realizam por meio da construção de um método próprio: a análise simbólica.

O horizonte metodológico do Classicismo estivera centralizado na noção de *ordem;* a fidelidade a esse ideal e a formulação da própria noção de verdade exigiam um modelo no qual aquela ordem se manifestasse perfeitamente realizada. Eis porque a ordem inerente à construção da matemática e das ciências ditas exatas constituiu o modelo principal da filosofia clássica. Outra, porém, será a linha metodológica do Romantismo, norteada pelo projeto, como afirma Michel Serres, "de compreender o pluralismo das significações, de descodificar todas as linguagens que não são necessariamente as da razão pura". Os conteúdos culturais, porque assumidos enquanto tais, são assumidos em sua obscuridade e não mais explicados sob a luz de um modelo claro porém transcendente. O horizonte metodológico, no Romantismo, deixa então de ser configurado a partir da noção de ordem e passa a ser dominado pela noção de *símbolo.* Desse modo, em lugar de tomar como ponto de referência o modelo ideal e abstrato realizado pela matemática — como fazia a filosofia típica do Classicismo —, o Romantismo procura "constituir um modelo concreto no interior mesmo do campo analisado, referindo-se a seu conteúdo mais que a sua ordem" (Serres). Esse "modelo concreto" é o *arquétipo,* prenhe de sentido, cuja escolha é determinada por sua situação remota, como origem limite. Daí o motivo de a análise simbólica, arquetípica, recuar no tempo para buscar seus modelos densos de sentido na história mítica (Apolo, Dioniso, Édipo, etc.).

A Alemanha, desde o final do século XVIII, foi um dos focos de irradiação da arte e do pensamento romântico. E foi nela que nasceu aquele que é geralmente apontado como a mais pura expressão da filosofia do Romantismo: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling.

Pág. ant.: Schelling, gravura de A. Schultheis, segundo tela de Stieler. (Archiv für Kunst und Geschichte.)

Filósofos e poetas

Schelling nasceu a 27 de janeiro de 1775, em Leonberg, pequena cidade de Württemberg. O pai, Joseph Friedrich Schelling, pastor protestante, orientou-lhe a educação no sentido da carreira sacerdotal. Schelling inicialmente estudou na escola do Mosteiro de Bebenhausen, perto de Tübingen, depois no seminário teológico desta última cidade, onde concluiu o curso em 1792. Os estudos teológicos foram importantes em sua formação, porém maior importância tiveram as discussões sobre a filosofia de Espinosa, Kant e Fichte, que mantinha com dois colegas, posteriormente tão famosos quanto ele: Hegel (1770-1831), o futuro grande filósofo, e Hölderlin (1770-1843), que se tornaria um dos maiores poetas da língua alemã. Além de discutirem no terreno das mais altas abstrações filosóficas, os três eram adeptos entusiastas da Revolução Francesa que, no entanto, não viria a ter sobre Schelling o mesmo efeito filosófico causado sobre o pensamento de Fichte. Na mesma época, Schelling impressionou-se com a filosofia de Fichte e aderiu

FABBRI

Os poetas do Romantismo valorizaram amplamente a vida no campo e as formas de pensamento religioso, encontradas no folclore e na mitologia clássica. O sistema de Schelling começou como filosofia natural e terminou pelo estudo dos mitos em sua obra clássica A Filosofia da Mitologia. *("Goethe no Campo Romano", tela de J. H. W. Tischbein, Staedelches Kunstinstitut, Frankfurt.)*

ao idealismo do mestre, publicando *Do Eu como Princípio da Filosofia* (1795) e *Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo* (1796).

Em 1798, Schelling foi nomeado professor da Universidade de Jena, onde teve oportunidade de conhecer pessoalmente Fichte, que nele viu inicialmente um simples colaborador.

Nos anos de 1802 e 1803, Schelling dirigiu, juntamente com Hegel, o *Jornal Crítico da Filosofia.* Na mesma época, a cidade de Jena era o centro principal da Escola Romântica alemã, e Schelling ligou-se intimamente aos seus membros. Friedrich Schlegel, poeta, crítico e professor, era um dos líderes mais inflamados do movimento; seu irmão, August Schlegel (1767-1845), também poeta e crítico, tornou-se famoso por suas traduções de poetas franceses, ingleses, italianos, portugueses e espanhóis. Ludwig Tieck (1773-1853), outro dos participantes do movimento romântico, despertou em Schelling o interesse pela mitologia e pelo folclore.

Em 1803, ano em que casou com Caroline, divorciada de August Schlegel, Schelling transferiu-se para a Universidade de Würzburg. Aí permaneceu até 1806, quando foi chamado a Munique a fim de ocupar os cargos de secretário da Academia de Artes e de associado à Academia de Ciências. Esses cargos iriam lhe propiciar lazer para o estudo. Só em 1820 voltaria a lecionar, dessa vez em

ARBORIO MELLA

Os mitos clássicos sempre constituíram matéria de inspiração para os poetas e artistas plásticos, como o flamengo renascentista Pieter Brueghel, cuja tela "A Oficina de Vulcano" se vê acima em detalhe (Galeria Doria-Pamphili, Roma). Schelling, renovando a interpretação dos mitos, tornou-os objeto de reflexão filosófica na obra A Filosofia da Mitologia, *seu último escrito.*

Erlangen, onde permaneceu até 1827, quando retornou a Munique. Em 1841 foi chamado a Berlim por Frederico Guilherme IV. O soberano via em Schelling um recurso para contrabalançar a crescente influência dos "jovens hegelianos" — Karl Marx (1818-1883), Feuerbach (1804-1872), Strauss (1808-1874) e outros —, que despertavam a oposição de elementos da Igreja. A esquerda hegeliana, contudo, era muito forte e Schelling acabou por deixar suas funções docentes em Berlim. Faleceu em Ragaz, a 20 de agosto de 1854.

Além dos trabalhos em que esposava as mesmas idéias de Fichte, Schelling deixou extenso conjunto de obras dentre as quais se destacam: *Idéias para uma Filosofia da Natureza* (1797), *A Alma do Mundo* (1798), *Projeto de um Sistema, Exposição de Meu Sistema* (1801), *Bruno* (1803), *Filosofia e Religião* (1804), *Investigações Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana* (1809), *Filosofia da Arte, As Idades do Mundo, Filosofia da Mitologia* e *Filosofia da Revelação.* As quatro últimas foram publicadas depois da sua morte.

Da natureza ao transcendental

Assim como o itinerário filosófico de Fichte começou com a descoberta do pensamento de Kant, o de Schelling partiu de uma adesão ao sistema fichtiano. Expressão disso são seus escritos juvenis, dos quais os mais importantes são *Do Eu como Princípio da Filosofia* e as *Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo.*

Relativamente cedo, contudo, libertou-se do mestre por achar insuficiente a tese fichtiana de que a natureza é ape-

FABBRI

Die Leiden
des
jungen Werthers.

Erster Theil.

Leipzig,
in der Weygandschen Buchhandlung,
1774.

FABBRI

Litografia de G. R. Ryley para As Dores do Jovem Werther, *de Goëthe (Museu Goethe, Weimar), e frontispício da 1.ª edição. (Biblioteca Central dos Clássicos Alemães, Weimar.)*

nas uma resistência oposta à atividade infinita do eu e produzida por essa atividade. Schelling, ao contrário, passou a insistir na idéia de que a natureza é tão real e tão importante quanto o eu. E afastou-se ainda mais de Fichte, quando afirmou ser a natureza e a objetividade aquilo que fornece à consciência o material que esta, por sua vez, reproduz. Originalmente, a consciência e a natureza seriam uma só unidade infinita; mas a consciência limitar-se-ia a si mesma e apresentar-se-ia a si mesma como finita e diferente da natureza. A essência do eu é espírito, a da natureza é matéria e a da matéria é força.

No conceito de força, Schelling identifica o terreno comum entre a natureza e o eu. Enquanto atração, a força é vista por Schelling como objetiva, natural e material; enquanto repulsão, é subjetiva e espiritual: é o eu.

Com a valorização da natureza — por oposição a Fichte —, Schelling esposa uma espécie de naturalismo organicista e procura resolver problemas colocados pelas ciências físicas, não levados em conta pelo sistema fichtiano. Schelling acreditava que o objetivo fundamental das ciências fosse a interpretação da natureza como um todo unificado, vendo no conceito de força o fator que poderia conduzir àquela unificação. Nesse sentido, tentou mostrar como todos os fenômenos mecânicos, químicos, elétricos, e biológicos constituiriam manifestações de uma mesma força, que definiu como atividade pura. A natureza seria, assim, uma infinita auto-atividade jamais exaurida. Essa concepção já se encontrava em Fichte, mas a atividade era nele atribuída ao eu, não à natureza.

A natureza — segundo Schelling — seria, como o eu fichtiano, uma aspiração infinita, uma tendência à dispersão, à qual se contrapõe uma tendência oposta. Todo o processo da realidade se cumpriria segundo um sistema dialético de oposições que, depois de sintetizadas, engendrariam novas contradições, e assim sucessivamente.

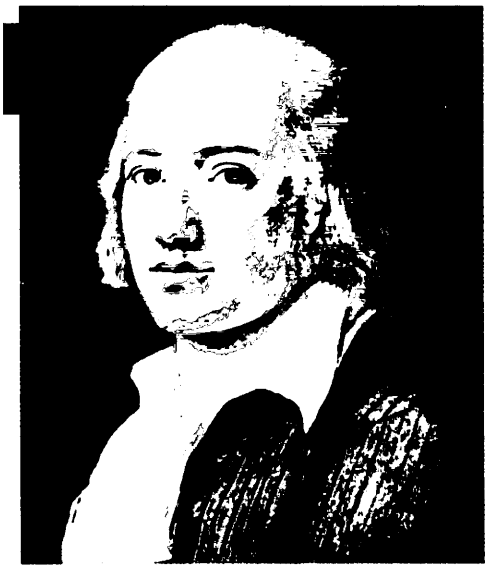
A partir da valorização da natureza, Schelling transitou coerentemente através da idéia de desenvolvimento dialético, até chegar a uma concepção mais ampla, que denominou de *Sistema de*

Uma das idéias fundamentais de toda a filosofia de Schelling consiste em sua afirmação de que a obra de arte constitui a mais completa criação humana e a melhor via de acesso ao absoluto. Em Ludwig van Beethoven, seu contemporâneo, a Escola Romântica alemã encontrou a mais perfeita expressão musical. (Beethoven em companhia de amigos, gravura da Biblioteca Nacional de Viena.)

Idealismo Transcendental. Esse era o título de uma obra escrita em 1800 e que foi o marco inicial de uma segunda fase de seu pensamento. Nessa obra, Schelling expõe, na parte teórica, o desdobramento da consciência absoluta em suas relações com a dialética da filosofia da natureza; na parte prática apresenta idéias sobre o desenvolvimento da consciência no curso da história.

As idéias de Schelling sobre a obra de arte possuem especial relevo dentro de seu sistema de idealismo transcendental. Na obra de arte Schelling vê a unificação do mundo da natureza e do mundo do espírito, do objeto e do sujeito. E, como Kant, considera a obra de arte semelhante ao organismo vivo, na medida em que ambos só podem ser compreendidos finalisticamente, ou seja, na medida em que ambos seriam realidades nas quais as partes só têm sentido dentro do todo e este, por sua vez, tem seu fim em si mesmo. A diferença fundamental entre os organismos e as obras de arte reside — segundo Schelling — no fato de que, nos primeiros, a atividade finalística responsável por sua criação permanece escondida ou inconsciente, manifestando-se apenas no próprio produto; já nas obras de arte, a atividade produtiva seria consciente, enquanto seria inconsciente o produto.

A estética elaborada no *Sistema de Idealismo Transcendental* e nas conferências *Sobre as Relações entre as Artes Plásticas e a Natureza* revela um Schelling extremamente pessoal e apaixonado. Ele sustenta que, na obra de arte, a inteligência se torna totalmente autoconsciente pela primeira vez. Na filosofia, a inteligência é abstrata e limitada em suas tentativas de exprimir uma potencialidade infinita. Na obra de arte, ao contrário, a inteligência realiza toda a sua potencialidade, porque está livre da abstração. Dessa forma, a arte seria o objetivo último para o qual tende toda a inteligência. A arte seria a verdadeira filosofia, na medida em que, nela, se reconciliam a natureza e a história. A inteligência teórica — diz Schelling —



Três das maiores expressões do Romantismo alemão — Hölderlin, Hegel e Schelling — foram amigos desde a juventude. (F. K. Heimer: Hölderlin, Museu Nacional Schiller, Marbach.)

contempla o mundo, a inteligência prática ordena o mundo, a inteligência estética cria o mundo.

Na arte, a verdade

A abordagem dos problemas da obra de arte e a necessidade de harmonizar mais amplamente as diferentes partes de seu sistema levaram Schelling à fase mais conhecida de sua filosofia: o sistema da identidade. Esse sistema engloba a filosofia da natureza e o idealismo transcendental, constituindo uma terceira fase do desenvolvimento da filosofia de Schelling. Segundo o sistema da identidade, as contradições e oposições que permaneciam como resíduos no sistema do idealismo transcendental resolvem-se no conceito de absoluto. O absoluto seria a completa indiferença entre sujeito e objeto, natureza e espírito; seria identidade dos contrários que, no fundo, não oferecem, em sua presença real, outra oposição a não ser a de participarem diversamente do próprio absoluto. A filosofia da natureza e a filosofia do conhecimento, tomadas separadamente, constituem apenas a metade da verdade e precisam ser completadas pela outra metade, unindo-se numa indiferenciada unidade. A produção da realidade não deve permanecer na oposição entre natureza e inteligência, sujeito e objeto, mas na identidade do absoluto. Essa identidade absoluta encontra-se radicada na origem comum da natureza e da inteligência: a razão.

A razão seria, assim, una e infinita, abrangendo tanto as coisas-em-si quanto o conhecimento. Na razão não haveria objeto ou sujeito, espaço ou tempo. Sua lei suprema seria o princípio da identidade lógica: A é igual a A. Esse princípio seria independente de qualquer consideração espacial ou temporal, o que torna a distinção entre sujeito e objeto apenas formal e relativa: sujeito e objeto seriam formas independentes de qualquer essência.

Em sua total unidade e identidade, o absoluto de Schelling condiciona todas as diferenças e, ao desdobrar-se como série de potencialidades, permite chegar ao ponto em que o objeto predomina sobre o sujeito (natureza), ou vice-versa (espírito). Ao manifestar-se como natureza ou como espírito, o absoluto, contudo, nada perde de si mesmo e o que caracteriza cada uma de suas potencialidades é a sua direta participação na totalidade unitária. Não há, portanto, uma relação de produção entre objeto e sujeito, natureza e espírito, ou seja, a consciência não é produzida a partir da realidade objetiva externa, ou vice-versa. Sujeito e objeto, espírito e natureza seriam, portanto, condicionados que têm seu fundamento último no absoluto incondicionado, único, indiferente e idêntico. Por essa razão, nem a natureza nem o espírito constituem seres peculiares, totalmente distintos um do outro: são ao mesmo tempo sujeito e objeto. Na natureza existiria um princípio vital, responsável por ela estar continuamente tentando sair de sua passividade; no espírito, por outro lado, manifestar-se-ia um princípio natural, que o impede de se constituir como um ser puro, voltado apenas para si mesmo.

Conhecer o absoluto é a tarefa a que

Entre 20 e 35 anos de idade, Schelling exerceu forte influência junto ao público de sua época. As obras escritas depois disso só foram publicadas postumamente. (Franz Kruger: Schelling aos 69 anos.)

se deve propor a filosofia, mediante a intuição intelectual. Assim procedendo, a filosofia penetraria na unidade essencial existente entre o mundo natural e o mundo do espírito, intuindo o desabrochar e o desenvolvimento de suas potencialidades respectivas; cada uma das potencialidades de um dos dois domínios corresponde — segundo Schelling — a uma potencialidade do outro.

A melhor via de acesso ao absoluto, entretanto, não seria constituída pela intuição intelectual dos filósofos, mas pela criação artística. Nessa idéia encontra-se uma das características fundamentais do espírito do Romantismo, do qual Schelling foi um dos maiores representantes. Para ele, nas obras artísticas ficam anuladas todas as oposições e exprime-se, da maneira mais pura e completa, a identidade dos contrários no seio do absoluto.

A revelação do divino

A última fase do pensamento de Schelling (que se estende desde 1809 até sua morte, em 1854) caracteriza-se pela integração do problema do pensamento religioso dentro de uma filosofia mais ampla do que o sistema da identidade, embora o inclua. As obras referentes a essa fase foram publicadas postumamente: *As Idades do Mundo*, *Introdução à Mitologia*, *Filosofia da Mitologia* e *Filosofia da Revelação*. Nelas, Schelling procurou construir uma filosofia positiva (segundo sua própria expressão), fundamentada na pesquisa da evolução do pensamento religioso através da história, especialmente o expressado nos mitos.

Nessa fase do pensamento de Schelling, assume grande importância a idéia de que o mundo finito existe como algo separado do absoluto, do qual se desprendeu, mas aspira à reincorporação no absoluto, através da evolução da natureza e do desenvolvimento histórico.

A partir dessa idéia geral, Schelling passou a considerar como tarefa primordial da filosofia a explicação do processo de volta ao absoluto. Para isso, a filosofia deveria converter-se fundamentalmente numa filosofia da mitologia.

A mitologia — afirma Schelling — é um sistema simbólico de idéias, com sua própria estrutura apriorística, da mesma forma como o entendimento — como mostrara Kant na *Crítica da Razão Pura* — é constituído por categorias responsáveis pelo pensamento lógico.

Desvendadas as estruturas apriorísticas da mitologia, seria possível ver como os mitos constituem formas de expressão da volta ao absoluto divino. Deus é concebido por Schelling como a evolução de uma oposição, na qual o absoluto vazio do nada contrapõe-se à plenitude do ser, operando-se a síntese

Schelling não teve maior participação nos eventos políticos da época, como o levante que levou à criação do Parlamento alemão. (Tela de Menzel: funerais das vítimas da insurreição.)

pela união do ser e do nada na realidade divina.

Com sua *Filosofia da Mitologia*, Schelling abre novas perspectivas para a interpretação dos mitos. Fazendo o inventário das diversas posições filosóficas referentes à mitologia, situa-as em três grupos: as que recusam qualquer valor de verdade aos mitos, as que lhes concedem apenas uma verdade indireta e exterior e, finalmente, as que lhes atribuem uma verdade intrínseca e imediata. No primeiro caso, estariam, por exemplo, aquelas filosofias — que Schelling denomina "emanatistas" — que interpretam a mitologia como alteração ou desvirtuamento de um suposto monoteísmo original. Schelling rejeita esse tipo de interpretação, que coloca causas negativas na raiz histórica dos mitos; ao contrário, para ele, a mitologia precede a revelação de um Deus único. Por outro lado, recusa as interpretações que pretendem atribuir origem filológica às entidades mitológicas; para ele, não cabe buscar uma origem lingüística para a mitologia, já que da mitologia é que procederia a própria língua.

Schelling dedicou agudas análises às interpretações que conferem aos mitos uma verdade indireta e exterior, ou seja, àquelas que consideram os mitos como alegorias cujo sentido, conseqüentemente, deve ser buscado noutra pauta de linguagem, como o resultado de uma "tradução" ou de um "desvelamento". A noção de alegoria surge estreitamente vinculada a duas idéias que desempenham importante papel na última formulação de seu sistema: a de profetismo e a de ironia. O profeta, com efeito, é aquele que tem uma antevisão do futuro ali onde o homem comum nada percebe além do trivial e do imediato; o profetismo aparece, assim, como uma espécie de "alegoria da duração", a tradução, em termos de porvir, da significação profunda do presente. Por outro lado, Schelling concebe um divino fundamentalmente irônico, que opera de forma sempre simulada — que triunfa, por exemplo, exatamente ao morrer na cruz entre ladrões — e que suscita, portanto, a necessidade de uma interpretação alegórica do mundo. Todavia, no caso dos mitos, Schelling endereça à tese alegorista uma crítica decisiva, que prepara o caminho para novas perspectivas de interpretação: essa tese não leva em conta a anterioridade do elemento divino da mitologia. Schelling reivindica: o sentido do mito deve ser buscado no próprio mito e não fora dele; o mito não é uma *alegoria*, mas uma *tautegoria*. Escreve: "A mitologia não é alegórica: ela é tautegórica. Para ela, os deuses são seres que existem realmente, que não são uma outra coisa, que não significam outra coisa, mas que significam somente aquilo que eles são".

CRONOLOGIA

1775 — *Schelling nasce a 27 de janeiro, em Leonberg.* Beaumarchais publica *O Barbeiro de Sevilha.*
1776 — Nascimento de Amedeo Avogadro.
1782 — Morte de Johann Sebastian Bach.
1783 — Nascimento de Stendhal. São publicados os *Prolegômenos a toda Metafísica Futura,* de Kant.
1790 — *Schelling ingressa no seminário teológico de Tübingen.*
1791 — Morte de Mozart.
1797 — *Schelling publica as* Idéias para uma Filosofia da Natureza.
1798 — *É nomeado professor da Universidade de Jena. Publica* A Alma do Mundo. Schiller escreve *Wallenstein.*
1799 — Nasce Balzac. Morre Beaumarchais. Humboldt viaja pela América do Sul até 1804.
1801 — *Schelling publica a* Exposição de Meu Sistema. Gauss edita as *Investigações Aritméticas.*
1803 — Maine de Biran publica o *Tratado do Hábito. Schlegel divorcia-se de Caroline e esta se casa com Schelling. É publicado* Bruno, *de Schelling.*
1804 — Morre Kant. Fichte publica *A Doutrina da Ciência, Exposição de 1804. Schelling edita* Filosofia e Religião.
1805 — Morre Schiller. Beethoven compõe *Fidélio.*
1806 — Nasce John Stuart Mill.
1807 — Gay-Lussac realiza estudos sobre a dilatação dos gases.
1809 — *Vêm à luz as* Investigações Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana, *de Schelling.*
1814 — Morre Fichte.
1818 — Keats publica *Endymion.* Nasce Karl Marx.
1819 — É editado *O Mundo como Vontade e Representação,* de Schopenhauer.
1820 — Nasce Engels. *Schelling torna-se professor em Erlangen.*
1821 — Nasce Dostoiévski.
1826 — Mendelssohn compõe *Sonho de uma Noite de Verão. Schelling continua lecionando, em Munique.*
1854 — *Falece no dia 20 de agosto.*

BIBLIOGRAFIA

MORA, J.F.: *Schelling,* in *Diccionario de Filosofía,* 2 vols., Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1969.
MARGOSHES, A.: *Schelling,* in *The Encyclopedia of Philosophy,* 8 vols., The Macmillan Company & The Free Press, Nova York, 1967.
JANKÉLÉVITCH, V.: *L'Odyssée de la Conscience dans la Dernière Philosophie de Schelling,* Félix Alcan, Paris, 1933.
TILLIETTE, X.: *Schelling — Une Philosophie en Devenir,* J. Vrin, Paris, 1970.
PÉPIN, J.: *Mythe et Allégorie,* Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1958.
SERRES, M.: *Análisis Simbólico y Método Estructural,* in *Estructuralismo y Filosofía,* seleção de textos de José Sazbon, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1971.
BRÉHIER, É.: *Schelling,* Paris, 1912.
JASPERS, K.: *Schelling: Grösse und Verhängnis,* Munique, 1955.
READ, H.: *The True Voice of Feeling,* Londres, 1953.
TILLICH, P.: *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings Philosophische Entwicklung,* 1912.
KOKTANEK, A. M.: *Schellings Seinslehere und Kierkegaard,* 1962.

© COPYRIGHT MUNDIAL 1973 — ABRIL S.A. CULTURAL E INDUSTRIAL, SÃO PAULO, BRASIL